محتويات العدد 15

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

رأي وحوار

قراءات ومراجعات

تقارير

ورقيات

كلمة التحرير

إنّ هذا العدد الذي نقدمه لقراء **إسلامية المعرفة** يمثل الحلقة قبل الأخيرة في دور ا الرابعة التي ستكتمل على أيدي زملائنا في المقر الرئيسي للمعهد بالولايات المتحدة الأمريكية، لتأخذ ا لة من هناك انطلاقة جديدة بإذن الله تعالى. فمنذ إنشائها أواخر عام 1994 تولّى مسؤولية الإشراف المباشر على إصدارها أعضاءُ هيئة تحريرها المقيمون في ماليزيا، بالتشاور والتنسيق مع بقية الأعضاء المقيمين بالولايات المتحدة الأمريكية.

ولعلّ من أهم ما يحق للمرء أن يبرزه ويفخر به من معالم هذه التجربة ذلك التناغم وروح الفريق اللذين طبعا عملنا طيلة السنوات الماضية من مسيرة ا لة، على الرغم من أنه لم يسبق لأغلبنا عملٌ مع بعضنا البعض أو حتى معرفةٌ ببعضنا البعض أو حتى معرفةٌ ببعضنا البعض، فضلاً عن التباين الواضح فيما بيننا من حيث التكوين العلمي والأصول الاجتماعية والثقافية. ولا يعني التناغم وروح الفريق هذا أننا كنا نصدر في تفكيرنا وتقديرنا للأمور عن نمط واحد مغلق من النظر لا نعدوه، فطبيعة التباين الذي بيننا لا تسمح بذلك. وإنما المهم أنّ ذلك التباين نفسه هو الذي هيأ القاعدة لتنوع وثراء في الرؤى جعل سياسة النشر التي سارت عليها ا لة تأتي أكثر رشدا ونضجا إذ هي تتحرك في أفق رحب من ذلك التنوع تتكامل فيه الأنظار والتقديرات، ولا يكون فيه مجال لأن يتسلّط أحد برأيه في توجيه تلك السياسة وتحديدها. والحقيقة إنه يمكن للمرء أنّ يرى في هذه التجربة المحدودة نموذجا لكيفية إدارة الشورى وجعلها سلوكًا عمليا سلوكًا يلتزم الجميع بمقتضياته ونتائجه.

وإنّ من الأمور التي تستحق التنويه ا هنا ذلك الحرص البالغ حد الصرامة والتضييق على النفس في بعض الأحيان، على أن يكون أداء ا لة شكلاً ومضمونا في حركة متقدمة صاعدة أبد، أو أن لا يكون – على الأقل – مستوىالمادة التي نقدمها في كل عددٍ جديدٍ دون الذي سبقه. ولئن أكدت لنا التجربة – كما ذكرنا في العدد السابق – أنّ تحقيق هذا الهدف ليس أمرا يسيرا في كل الأحوال، فإن الالتزام به معيارا في سياسة النشر في ا لة جعلنا نفكر في الكيفية التي يمكن أن نستخلص به خير ما ينطوي عليه الكتاب والمفكرون ممن أتيح لنا التعامل معهم.وهذا يستدعي أخذًا وردا ومراجعة مع الكاتب، فقد نقترح عليه الكتابة في موضوع ما، وقد ندعوه إلى التركيز على بعدٍ معين فيما كتبه نراه جديرا بالإبراز والتعمق فيه، وقد نطلب منه إعادة صياغة ما قدمه ليكون أكثر تماسكًا ومتانة، وهكذا. وقد تتم هذه العملية كلها في بعض الأحيان قبل أن نحيل البحث على مقومين من خارج هيئة التحرير.

وعلى الرغم من أنّ هذه العملية تستغرق من الوقت والجهد الكثير، إلاّ أنها مثمرة ومجدية في أغلب الأحوال، وهي من ثمّ جديرة بالتأكيد والترسيخ. ولعلّ الحكمة فيها أنها

تجعل المقال أو البحث في اية المطاف عبارة عن نوع من التفكير أو الإنتاج الجماعي الذي يعبر عن هموم دائرة واسعة يأتي في مقدمتها الكاتب وهيئة التحرير والمقومون. وإنه ليلزمنا هنا أن نشيد ونفتخر بروح السماحة والتواضع اللذين تعامل ما معنا المقومون على الرغم من المدد الزمنية الضيقة التي قد نحددها لهم لتزويدنا بتقاريرهم عن البحوث المحالة إليهم.

وفي هذا العدد يفتتح التيجاني عبد القادر حامد باب البحوث والدراسات بدراسة يحاول فيها أن يستخلص ويبني النموذج الاجتماعي الإسلامي من آيات القرآن الكريم، وهو في سياق ذلك يثير عددا من القضايا المنهجية الجوهرية التي تواجه الباحث والمنظّر الاجتماعي الذي يحرص فعلاً على أن يقوم باجتهاد حقيقي فيما هو بصدده، لا أن يستريح إلى المقولات والقوالب الجاهزة مهما كان مأتاها، تراثًا محليا صادرا على الآباء والأجداد أو واردا أجنبيا جاءنا من حضارة الغرب. أما محمد بن نصر فيقف وقفة مراجعة وحساب لمسيرة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر مع قضية الدولة والتغيير الاجتماعي، مبرزا المفارقة ا لتاريخية الكبرى التي وقع فيه العقل المسلم منذ ما عرف بعصر النهضة في العالم الإسلامي، إذ أناط بالدولة مهمة الإصلاح والبناء الاجتماعي بأبعاده كافة، لينتهي إلى وضعية هي أقرب إلى حالة "الدولة ضد ا تمع" التي يجد الفرد نفسه فيها مجردا من أية حماية أمام أجهز ا المتغولة. وفي سياق توطيد الاهتمام بقضية المعرفة مصادر وأصولاً ومناهج، يرسم عرفان عبد الحميد إطارا نظريا تصور]يا يقترح أن يكون هو الموجه لأي بحث في نظرية المعرفة وتأصيلها من خلال القرآن الكريم، مؤكدا في الوقت نفسه أن نظريات المعرفة لا يمكن بأي حال أن تنفك عن رؤية كونية كلية للوجود والحياة تنبع منها نظرةُ الأزمة إلى ذا ا وغيرها، ويصدر عنها علماؤها ومفكروها في نشاطهم العلمي والفكري. أما باب **رأي وحوار**، فقد تضمن مقالاً لعبد الحميد أبو سليمان ناقش فيه مسألة العنف بأبعادها ومستويا ا كافة، مؤكدا أنّ العنف لا يمكن أن يكون مبدئيا وعمليا سبيلاً إلى الإصلاح والبناء، لا على المستوى الداخلي للأمة، ولا على المستوى الخارجي في العلاقات بين الأمم والحضارات.

وقد تضمن العدد كالعادة عددا من مراجعات الكتب. وتضمن باب **الورافيات** إسهاما من مجاهد مصطفى جت جاء استدراكًا على عمل سابق لمحيي الدين عطية، سعيا لتطوير هذا الباب. وكلّنا أمل في أن تكون مادة العدد في مستوى طموح القراء الكرام، ودعوة لهم للإسهام بما يرقى بأداة ا لة في المستقبل.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

محمد الطاهر الميساوي

المفهوم القرآني والتنظيم المدني: دراسة في أصول النظام الاجتماعي الإسلامي

التيجاني عبد القادر حامد*

مقدمة

يعتمد وجود المجتمع الإنساني -ضمن أشياء أخرى- على استمرار النسل، أي إعادة إنتاج النوع الإنساني human reproduction. فإذا صح هذا، فإن تنظيم عملية إعادة الإنتاج الإنساني هذه قد تكون خطوة ابتدائية مناسبة نحو تنظيم المجتمع. وبدهي أن الإنتاج الإنساني يبدأ حينما يقع اتصال جنسي بين ذكر وأنثى من الناس. ولكن من يحق له أن يتصل جنسياً بمن؟ ومن يعتبر ابناً لمن؟ وما طبيعة العلاقة بين الطرفين الأساسيين في العلاقة الجنسية؟ وما طبيعة العلاقة بينهما وبين من ينتج عن تلك العلاقة (الأبناء)؟ وما علاقة كل ذلك برسالة الدين وبعمارة الأرض؟

هذه الأسئلة -ونحوها- ليست أسئلة عن العلاقات الخاصة للأفراد بقدر ما هي أسئلة عن العلاقات الأساسية التي يرتكز عليها أي تنظيم اجتماعي، إذ إنه من العسير أن نقول عن جمهرة من الناس إن لهم نظاماً اجتماعياً ما لم يكن لهم إطار مرجعي يعتقدون فيه، وتتميز في داخله محرمات ومقدسات من العلاقة، ويجاب من خلاله عن نوع الأسئلة المثارة آنفاً. ولكن يلاحظ أن الهم الأكبر لعلماء الاجتماعيات المحدثين لا يتجه لدراسة تنظيم الإنتاج البشري بقدر ما يتجه إلى دراسة الإنتاج الاقتصادي وتبادله وآثاره في الوضع الاجتماعي والسياسي... إلخ. وهذا الانصراف لا يخلو -بالطبع- من انحياز مذهبي، إذ أن الآباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة قد نشأوا -كما يشير إلى ذلك أحدهم[1] - في عهد الانقلاب

---

* دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة لندن 1989، أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[1] انظر، A.F. Robertson: Beyond the Family. The Social Organization of Human Reproduction Cambridge: Polity Press, 1991, p 2.

العالمي الكبير الذي نسميه الثورة الصناعية، فلم يكن بمقدورهم أن يتجاهلوا حقيقة أن القوى المادية (من مخترعات علمية وأدوات ومصانع... إلخ) هي التي شكلت ا تمع الأوروبي، مما جعل المهتمين منهم بالإنتاج البشري يميلون إلى الاعتقاد بأنه لا يعدو أن يكون فعلاً مرتداً عن القوة المادية ذا ا التي تشكل كل شيء[2]. فالوضع الاقتصادي هو الذي يحدد -عندهم- شكل التنظيم الاجتماعي وطبيعته، كما قرر ذلك الماركسيون الأوائل[3]، ثم تابعهم عليه أصحاب المدرسة الوظيفية ومدارس الحداثة وما بعدها، مؤكدين الفصل التام بين التنظيم الاجتماعي الحديث، والوحدات الاجتماعية التقليدية، أي السابقة للحداثة والمرتكز على بعض القيم الدينية (كالأسرة مثلاً).

وعلى أثر هؤلاء طفق بعض الدارسين يمطون المقولة ذا ا ليدرجوا تحتها ا تمعات الإسلامية التقليدية (أي التي تعيش في مرحلة ما قبل الثورة الصناعية وما قبل الحداثة) ليقرروا أولاً أن هذه ا تمعات متخلفة في نظامها الاجتماعي، وأن تخلفها ذلك يرجع للنظام الأبوي[4]، وأن النظام الأبوي المتسلط هو نظام وطده الإسلام[5]، وليطالبوا ثانياً وبناءً على ذلك لعملية تفكيك للبنية الاجتماعية التحتية في ا تمع الإسلامي أي الأسرة، وإعادة تركيبها بعد إزاحة سلطان النص الديني وسلطة الأب، وبعد التخلص من «ديكتاتورية الصرف والنحو»[6]، معتبرين ذلك شرطاً ضرورياً للالتحاق بركب الحداثة التي لا نجاة من دونه.

إن هدفنا في هذا البحث أن نقوم بعملية معرفية مناقضة في المحتوى، ومعاكسة في الاتجاه لهذا المنحى من النظر، حيث نقوم بإعادة النظر في النص القرآني، وفي البنية التحتية للمجتمع، لنرى أولاً كيف تكثف النص القرآني حتى تولدت عنه البنية الاجتماعية؟ ولنرى ثانياً كيف ركبت على ذلك الأساس التنظيمات الاجتماعية الفوقية؟ ولنرى أخيراً ما إذا كان ذلك التنظيم الاجتماعي قادراً على المنافسة والصمود في عالم الحداثة أم أنه بالفعل قد فقد جدواه ووظيفته؟

---

2 المرجع نفسه، ص 2.

3 انظر مثلاً: K.R. Ropper. The open society and its enemies, London: Routledge, 1945, vol, 2, p 109.

4 انظر مثلاً: أطروحة الدكتور هشام شراب: النظام الأبوي وإشكالية تخلف ا تمع العربي، نقله إلى العربية محمود شـريح، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1993، ص 14 - 15.

5 James A. Bill and R. Springborg: politics in the middle east, 3d, edition, harper collins publishers, USA, p 156.

6 د. هشام شرابي، مرجع سابق، ص 15.

ولكن من أين تكون البداية؟ ونجيب بأن البداية -كما ذكرنا في دراسة سابقة[7]- تكون بألفاظ القرآن ومفاهيمه. ونوضح ذلك كما يأتي: إن أي عالم مهتم بدراسة النشاط الإنساني في أي صورة من صوره يحتاج (لأسباب علمية وموضوعية) أن يقوم بعملية عزل، كأن يعزل قطاعاً من السلوك الإنساني عن غيره من القطاعات ليتمكن من إجراء الدراسة عليه، ويحتاج -ثانياً- أن يحدد عدداً من المتغيرات الأساسية داخل القطاع الذي تم عزله، ويحتاج -ثالثاً- لأن يحدد علاقات بين تلك المتغيرات يمكن تحويلها إلى قضايا عامة ذات ترابط داخلي منطقي، أي لإيجاد نسق منطقي. ويحتاج أخيراً أن يحول ذلك النسق إلى نسق استنباطي deductive system أو يكون من الممكن استنباطه بصورة منطقية من نسق استنباطي، وهذا هو معنى النظرية[8] التي يمكن أن تفسر على أساسها الظاهرة الإنسانية موضوع الدراسة.

وبما أننا اخترنا (النظام الاجتماعي الإسلامي) موضوعاً لبحثنا، فإن ذلك يعني أننا فرغنا أساساً من عملية العزل الابتدائي، فصرنا معنيين بالنظر في قطاع واحد من قطاعات النشاط الإنساني هو القطاع الاجتماعي. ولكن هذا القطاع - بالرغم من ذلك - لا يزال واسعاً، ولا يمكن دراسته إلا بمزيد من التقطيع والعزل، ولذلك فنحن نحتاج إلى أمرين: تحديد وحدات أصغر للتحليل units of analysis تكون ثابتة وبينة في معانيها، ونحتاج إلى المفاهيم الأساسية التي على أساسها يمكن أن نبني افتراضات البحث ومقولاته.

ولا ينبغي أن نتردد هنا في الإجابة عن سؤال: من أين سنستمد مفاهيمنا الأساسية؟ طالما أننا نسلم ابتداءً بأن القرآن هو مصدر المعرفة، وطالما أننا نبحث في النظام الاجتماعي «الإسلامي». فبدايتنا هي أن نحصر ألفاظ القرآن الكريم التي نقدر أ ا تصف الفعل الاجتماعي، أو العلاقة الاجتماعية، أو التنظيم الاجتماعي، أو نضفي عليها قيمة، ثم نحول تلك الألفاظ إلى مفاهيم لنتمكن من رؤية موضوعات الحقل الاجتماعي. فإذا حددنا الموضوعات المطلوبة فإننا نكون قد حصلنا على وحدات التحليل، وهي التي على أساسها ننطلق في اتجاه البحث والكشف عن بقية أجزاء النظام وطريقة ترابطه. وقد قادنا النظر في ألفاظ القرآن إلى جملة من المفاهيم المفتاحية التي سنقدم فيما يلي عرضاً وتحليلاً لها.

---

[7] «دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي»، إسلامية المعرفة، العدد العاشر، خريف 1418هـ/ 1997م، ص 55.

[8] حول معنى «النظرية» ووظيفتها في الظواهر الاجتماعية، انظر: C. Homans, «Bringing men back», in alan ryan, ed: the phiolosophy of social explanation, oxford university press, 1973, pp 53 - 54.

منظومة المفاهيم المفتاحية

أ - مفهوم الإحصان والعفة والولاية

الإحصان اسم جامع لمعاني كثيرة، ولكن إذا نظرنا في مادة (ح، ص، ن) التي يتكون منها جذر الكلمة فليس من الصعب أن نرد كل تلك المعاني إلى مفهوم أساس واحد. نقول: حصن المكان، يحصن حصانةً فهو حصين، ونقصد منع، فأصل الإحصان - كما يقول ابن منظور - هو المنع[9]. وقد وردت مشتقات الجذر (ح ص ن) اثنتي عشرة مرة في القرآن (بعد حذف التكرار). ولتبيين الفروقات في معاني هذه الألفاظ، يمكن تصنيفها من حيث المعنى إلى ثلاثة أصناف: الأول: إحصان الأشياء المادية (كالسلع مثلاً) من التلف، أو منع استهلاكها، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿يأكُلْن ما قَدمتم لَهن إلا قَليلاً مما تحصِنونَ﴾ (يوسف: 48)، الثاني: إحصان النفوس البشرية، بمعنى حمايتها من الضرر والهلاك، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿وعلمناه صنعةَ لَبوسٍ لكُم لِتحصِنكُم من بأسِكُم﴾ الأنبياء: 80، والثالث: إحصان الفروج بمنعها من الفاحشة، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿ومريم ابنت عِمرانَ الَتي أحصنت فَرجها فَنفَخنا﴾ (التحريم: 12). وكل هذه كما نرى معاني متقاربة، ولكن المعنى الأخير هو الذي نسوق هذا الحديث من أجله. وهو معنى غير بسيط، إذ إنه يتدرج أيضاً عبر عدة مستويات دلالية. المستوى الأول وهو أوضحها معنى: ما جاء في سورة التحريم المذكورة آنفاً من وصف لمريم ابنة عمران - عليها السلام - بالإحصان، بمعنى أنها قد عفت، فكأن مريم قد صارت محصنة بالعفاف، وهو إرادة ذاتية، وموقف أخلاقي ينبع من القيمة العليا التي تعطيها المرأة لنفسها فيمنعها ذلك من إتيان الفاحشة. على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن العفاف النابع من الإرادة الذاتية إنما هو فضيلة أنثوية، فالرجل الذي يحبس نفسه عن الفاحشة هو أيضاً محصن، ولكن الغالب في الاستعمال أن يوصف بالعفة كما في قوله تعالى: ﴿ولْيستعفِفِ الَذِين لَا يجِدونَ نِكَاحا حتى يغْنِيهم الله مِن فَضلِهِ﴾ (النور: 33). فالإحصان الذي مدحت به مريم هو التعفف، وهو قيمة خلقية يمكن أن يتصف بها الرجال والنساء. وكأن مفهوم الإحصان هنا قد انفتح بنا على مفهوم آخر هو مفهوم التعفف، فالرجل والمرأة يتعففان، أي أن كلاً منهما يغالب الشهوات الطبيعية بالنفس، ويسعى للتحكم فيها وفقاً لمنظومة القيم العلوية التي يؤمن بها.

---

[9] الاستقصاء معاني الإحصان المتفرعة من الأصل ح ص ن، انظر ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1375هـ/1956م، ج 13، ص 119 - 122.

أما المستوى الثاني من مستويات الإحصان فهو الإحصان بالزواج، فتحصن المرأة نفسها بالزوج، ويحصن الرجل نفسه بالزوجة، فيتحول الإحصان من مجرد موقف أخلاقي نفسي فردي إلى عملية حماية متبادلة في واقع الحياة الاجتماعية. فالرجل ينحجز بزوجته عن الفواحش والمرأة تنحجز بزوجها. ولكن من بعد هذا المعنى الأوسط من معاني الإحصان بالزواج يوجد معنى ثالث متعلق بحماية العفاف الذاتي للمرأة، ليس من سطوة الشهوات الجنسية الجامحة ولكن حمايتها من سطوة الآخرين المعتدين. فالمرأة عرضة لأن يعتدى عليها في عرضها، فتفقد بذلك إحصا ا قهراً كما يحدث في حالات السبي والاسترقاق، وهي حالات كانت متكررة الحدوث في جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام، وبعده بقليل. فتحصن المرأة بالزوج يعني أنه سيصير مدافعاً عن حريتها وعفتها. وهذا موقف كان يتطلب من الرجل العربي أن يكون مقاتلاً، ولا غرو أن كانت الرجولة عندهم تعني المقدرة على المقاتلة ومنع النساء، ولا غرو كذلك أن يوسع مفهوم الإحصان عند الإنسان العربي في الجاهلية ليشمل أدوات القتال التي تحمى ا الديار. فالفحل من الخيل يسمى حصاناً، وخيل العرب حصو ا، وهم أحياناً يسمون السلاح كله حصناً، كما روى ابن منظور عن الأزهري: «وجعل ساعدة الهذلي النصال أحصنة فقال في قصيدة له:

وأحصنة ثجر الظبات كأ ا		إذا لم يغيبها الجفير جحيم[10]

ولكن الرجل مهما اتخذ من خيل وأسلحة لا يستطيع أن يقاتل منفرداً، فيحتاج من ثَم - إلى أن يتخذ له أولياء. فالرجل الذي يمنع هو الذي يأوي - بالضرورة - إلى ركن شديد (وهو العصبة عند بعض المفسرين)، وليس أكثر شدة أو أقرب ولاية للرجل من إخوانه وأبناء عمه - وهي العصبة - خاصة في مجتمع لا توجد فيه حكومة مركزية ولا قانون عام، كما كان الحال في ا تمع الجاهلي.

ومن هذا نلاحظ كيف يتدرج مفهوم الإحصان، فالمرأة المحصنة ليست هي فقط امرأة عفيفة، وإنما هي علاوة على ذلك امرأة تنتسب إلى رجل (أباً كان أو زوجاً) ذي عصبة منيعة، أي وفيرة العتاد العسكري والرجال المقاتلين، وذلك ما جعل أدوات القتال والحماية والمنع (سواء كانت خيلاً أو مباني أو سلاحاً) تشتق من الجذر اللغوي ذاته الذي يشتق منه معنى الإحصان للمرأة.

[10] المصدر نفسه.

ثم ننتقل إلى المستوى الرابع والأخير من مستويات الإحصان: وهو الإحصان بالإسلام. لقد ذكرنا سابقاً في تعريفنا للعفاف أنه موقف أخلاقي ذاتي يلتزم صاحبه بمنظومة قيم عليا، ليستطيع التحكم من ثم في غرائزه وشهواته الجنسية. فإذا كانت هذه المنظومة القيمية العليا هي ما جاءت به رسل الله فهي إذن منظومة إسلامية تتحد فيها الأخلاق والدين، ولكن هل في مفردات العفة التي ذكرت في القرآن وأشرنا إليها آنفاً ما يجعلنا نقرن الإحصان بالإسلام؟ تجيب على هذا السؤال آية التحريم: ومريم ابنت عِمرانَ الِتي أحصنت فَرجها فَنفَخنا ِفيهِ ِمن روحِنا وصدقَت ِبكَلِماتِ ربها وكُتبِهِ وكَانت ِمن الْقَانِتين التحريم: 12، فالعفة التي مدحت ا مريم لم تكن مستندة إلى موقف أخلاقي مستقل، بقدر ما كانت موقفاً أخلاقياً مرتكزاً على التصديق بكلمات الله وبكتبه ومنبثقة عنها، فهي قد ربيت في بيت النبوة، وتشربت بثقافة الأنبياء.

فالإسلام إذاً لا يكتفي بالقيم الأخلاقية الذاتية أساساً وحيداً لمفهوم الإحصان، وإنما يضيف إلى ذلك عقيدة الإيمان بالله ورسله. فيقرن حفظ الفرج بذكر الله ورجاء مغفرته، كما في قوله تعالى: والْحافِظِين فُروجهم والْحافِظَاتِ والذاكِرِين الله كَثِيرا والذاكِراتِ (الأحزاب: 35)، ويقرن بين الإيمان بالله وحفظ الفرج كما في سورة المؤمنون (1 – 6)، وذلك كله دف تقوية المنظومة الأخلاقية في نفس الإنسان، فيكون أقدر على التعفف وضبط الغرائز.

ومن ناحية أخرى، فالإسلام لا يبقى وازعاً أخلاقياً فحسب، وإنما هو كذلك ولاية عامة في ا تمع، ذات قانون وشوكة وسلطان، وذلك كله يشترك مع أولياء المرأة في حمايتها والدفاع عنها كما يشترك الإيمان مع الأخلاق في تشكيل موقفها النفسي المتعفف. ففي النظام الإسلامي يظل الزوج أو الأب مسؤولاً عن حماية زوجته وبناته في الحدود الدنيا للحماية، أما ما فوق ذلك من حماية فإنه يؤول إلى أحكام الشريعة وإلى حكومة المسلمين. فلا يترك الزوج مثلاً ليبحث عن أولياء وحلفاء ليقاتل م المتعدين على زوجته وبناته، كما كان يحدث في الجاهلية، وإنما تقع مسؤولية ذلك على الحكومة الإسلامية، ذلك أن من اعتدى على خط الإحصان فقد اعتدى على ا تمع كله وتخطى حدود الله. و ذا يكون دخول المرأة في الإسلام إحصاناً تلقائياً لها ولو لم يكن لها زوج أو أولياء. وإذا نظرنا إلى حالة الجاهلية السابقة للإسلام فإن هذا يعني أن دخول المرأة في الإسلام كان يعني تلقائياً تحررها من السلطة المطلقة للعشيرة وتحصنها بالنظام الإسلامي.

ب - مفهوم الفاحشة

أما وقد ذكرنا الاعتداء (الخارجي) الذي يقع على خطة الإحصان التي يضعها الإسلام، فينبغي أن نشير أيضاً إلى أن هناك عدواناً (داخلياً) يمكن أن يخترق الحصن ويتجاوزه، وهذا العدوان الداخلي يسمى في القرآن (فاحشة). والجذر اللغوي ف ح ش يتضمن معنى الزيادة ومجاوزة الحد ومجانبة الحق والقدر، وكل شيء جاوز قدره وحده فهو فاحش[11]. ومفهوم الفاحشة يتدرج عبر مستويات عديدة: أولها الزنى، وهو -من حيث الأصل اللغوي- يعني الضيق والمدافعة، ومنه الحديث: «**لا يصلين أحدكم وهو زناء: أي مدافع للبول**»[12]. فإذا استأنسنا ـذا فإنه يمكن أن نقول -اصطلاحاً- إن الزنا نوع من الفاحشة يكون صاحبها مضطرباً ومنقسماً على نفسه حين ارتكا ا، فهو يضعف أمام شهواته حتى يتجاوز حد العفاف، ولكنه مع ذلك يظل متمسكاً بشيء من القيم تمنعه عن التهتك وا اهرة الكاملة، وتجعله يشعر بالضيق والحرج. أما إذا انعدم هذا الشعور الأخلاقي، وصار الشخص يمارس الفاحشة دون إحساس بالضيق، ودون اعتبار لصفة أخلاقية أو حرمة دينية، فإن هذا المستوى من الفاحشة يسمى في الاستخدام القرآني سفاحاً، وهو من الماء المسفوح الذي لا يحبسه شيء[13]، كأن كل واحد من فاعلي الفاحشة سفح منيته غير مبالٍ بمآلها، أي دفقها بلا حرمةٍ أباحت دفقها[14].

ثم يتدرج الأمر في السوء حتى تصير الفاحشة خروجاً تاماً على كل الحدود الأخلاقية والدينية، ويكون ذلك هو المستوى الثالث والأخير الذي يشير إليه القرآن بمفهوم البغاء. وهو أصلاً من البغو بمعنى الخروج والطلب، فالباغي هو الذي يطلب الشيء الضال، وهو أيضاً من التعدي والظلم، تقول بغى الرجل علينا، أي عدل عن الحق واستطال[15]. فإذا جمعنا الأصل اللغوي إلى الأوضاع الاجتماعية للقبائل العربية قبل الإسلام[16] اتضح لنا أن مفهوم البغاء في الإسلام يقصد به خروج المرأة في طلب الفاحشة بصورة معلنة دون حرج من ضمير أو تخوف

---

[11] ابن منظور، مصدر سابق، ج 6، ص 326.

[12] المصدر نفسه، ج 143، ص 360، وانظر كذلك الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد 100 - 175هـ: كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، ج 7، ص 388.

[13] ابن منظور، المصدر نفسه، ج 2، ص .

[14] المصدر نفسه.

[15] انظر مادة بغى ومشتقا ا في ابن منظور، المصدر نفسه، ج 18، ص 80 - 84.

[16] انظر مفهوم البغايا في أبيات للأعشى وهو يمدح الأسود بين المنذر اللخمي بأنه يهب الجواري والإماء كالسلع تـتم ـا المعاوضة والصفقات، وذلك في ابن منظور، المصدر نفسه.

من قانون، وذلك مقابل أجر مادي[17]. ولذلك فقد جاء في الذكر الحكيم: قُلْ إِنما حرم ربي الْفَوَاحِش ما ظَهر مِنها وما بطَن (الأعراف: 23)، وتلك إشارة بينة إلى المستويات التي تندرج عبرها الفاحشة، من زنا سري يخرق فيه الإحصان تلصصاً، إلى سفاح يكون بين الجهر والإعلان، إلى بغاء علني تنصب له الراية ويؤخذ عليه الأجر.

ج - مفهوم الرحم وظاهرة تقطيع الأرحام والفساد في الأرض

ذكرنا مفهوم إحصان الفرج بالتعفف وبالزواج وبالإسلام، وذكرنا مفهوم الفاحشة، وأوضحنا كيف أن الإسلام يعتبرها مهدداً لأساس البناء الاجتماعي. ونود أن نضيف هنا مفهوماً آخر يتصل تمام الاتصال بمفهوم الإحصان، وهو مفهوم الرحم. فإحصان الفرج ما هو إلا وسيلة أولية يقصد من ورائها إحصان الرحم التي تستقر فيها النطف وتتخلق فيها الأجنة. فلا تستحل الرحم إلا بما تستحل به الفروج وهو عقد الزواج، أما إذا صارت الفروج مستباحة - كما في حالات الزنا والسفاح والبغاء - فإن ما يقر في الأرحام سيظل بعد خروجه منها مقطوعاً عنها، إذ أن الزناة والمسافحين والباغين لا يجرأون على إلحاق أبناء الفاحشة م، وذلك واحد من معاني قطع الرحم الذي تردد ذكره في القرآن كثيراً. أما إذا كانت صاحبة الرحم (الأم) أمةً، وهي المرأة التي تسلب حريتها وعفتها قهراً عن طريق السبي والاسترقاق، فإن أبناءها سينشأون بلا ريب مقطوعي النسب، وذلك معنى يضاف إلى ما سبق ذكره من قطع الرحم.

وفي ضوء هذا، نستطيع أن نفهم أن الفاحشة (من زنا وسفاح) وبغاء لا تمثل اعتداءً على خطة الإحصان التي يقررها القرآن فحسب، وإنما تمثل كذلك اعتداءً سافراً على علاقة الرحم التي أمر الله ا أن توصل. ونستطيع أن نفهم كذلك لماذا قرن الله جل ثناؤه بين قطع الرحم والفساد في الأرض، وذلك كما جاء في قوله تعالى: الذِين ينقُضونَ عهد اللهِ مِن بعدِ مِيثَاقِهِ ويقْطَعونَ ما أَمر الله بِهِ أَن يوصلَ ويفْسِدونَ فِي الأَرضِ (البقرة: 27)، وقوله: والذِين ينقُضونَ عهد اللّهِ مِن بعدِ مِيثَاقِهِ ويقْطَعونَ مآ أَمر اللّه بِهِ أَن يوصلَ ويفْسِدونَ فِي الأَرضِ الرعد: 25، وقوله: فَهلْ عسيتم إِن توليتم أَن تفْسِدوا فِي الْأَرضِ وتقَطعوا أَرحامكُم (محمد: 22).

[17] ذكر ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ولَا تكْرِهوا فَتياتِكُم علَى الْبِغاءِ إِنْ أَردنَ تحصنا [النور: 33]، قال: «كانوا في الجاهلية يكرهون إماءهم على الزنا، يأخذون أجورهن»، انظر الطبري: جامع البيان، بيروت، دار الفكر، 1984، ج 18، ص 134 - 135.

فالقرآن يشير هنا إلى أن ارتكاب الفاحشة وما يترتب عليها من وجود مجموعاتٍ من الأطفال والشباب فاقدي الهوية ومقطوعي النسب، على هامش المجتمع، الأمر الذي قد يؤدي بصورة تدريجية إلى استقطاب حاد بين هذا الهامش البشري المنبوذ، والمركز الأرستقراطي المحظوظ، وقد ينقلب ذلك إلى ثورة هوجاء، تسفك فيها الدماء وتنتهك الحرمات، وهو الفساد المقصود في الاصطلاح القرآني.

على أن مفهوم الرحم في القرآن الكريم لا يقتصر على الرحم العرقية وحدها، وإنما يتسع المفهوم ليشمل رحم الدين. وكما رأينا آنفاً كيف يخفف الإسلام من قبضة ولاية العصبة على المرأة، فسنلاحظ هنا أن الإسلام يخفف كذلك من قبضة الانتساب العرقي للرحم الواحدة بإضافة رحم غير عرقية وهي رحم الدين. فتكون الرحم التي أمر الله بها أن توصل عامة وخاصة. فالعامة - كما يقول القرطبي - هي رحم الدين، وتجب مواصلتها بالتوادد والتناصح والعدل والإنصاف، والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة. وأما الرحم الخاصة - الرحم العرقية - فتكون صلتها بزيادة النفقة على القريب وتفقد أحوالهم والتغافل عن زلاتهم[18]... إلخ.

فإذا كانت الرحم شجنة من الرحمن، كما ورد في الحديث[19]، أي أنها أثر من آثار الرحمة مشتبكة بها، وأن القاطع لها منطقع عن رحمة الله، فالشريعة المنـزلة من الله هي أيضاً رحمة وهي أم ورحم، والذين ينتسبون إليها هم أبناء رحم دينية واحدة، وهو نسب أعم وأرقى من الانتساب العرقي كما وردت الإشارة إلى ذلك في سورة الكهف حيث يقول الله جل ثناؤه: وأما الْغلَام فَكَانَ أبواه مؤمنين فَخشِينا أن يرهِقَهما طُغيانا وكُفْرا * فَأَردنا أَن يبدِلَهما ربهما خيرا منه زكَاةً وأَقْرب رحما (الكهف: 80 – 81)، فالقربى العرقية إذا تعارضت مع قربى الدين - كما في هذه الحالة - فإن رحم الدين ستكون هي الأقرب والأولى في الوصل. أما إذا قطعت هذه الرحم الدينية، فإن ذلك سيترتب عليه فساد في الأرض كما ترتب على قطع الرحم العرقية. ومن أجل هذا نرى أن آيتي البقرة: 27، والرعد: 25 المشار إليهما آنفاً لم تقرنا فقط بين قطع الرحم والفساد في الأرض، وإنما أضافتا إلى ذلك نقض العهد مع الله تعالى من بعد ميثاقه، وهو كناية عن الانحلال في عقيدة الدين والانقطاع عنها. وكما يرتب على ارتكاب الفاحشة وجود أفراد مقطوعي النسب وعديمي الهوية يهددون سلامة المجتمع، فكذلك

---

[18] ابن حجر العسقلاني، نقلاً عن القرطبي في: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القـاهرة: دار الحـديث، ج 21، ص 198.

[19] رواه البخاري بلفظ: «الرحم شجنة من الرحمن، فقال الله: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته». انظر ابـن حجـر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مصدر سابق، ج 21، ص 198.

سيترتب على الكفر بالله وجود أفراد خاسرين، مقطوعي النسب الديني، وفاقدي الهوية الثقافية، يهددون سلامة ا تمع، ويكثرون الفساد في الأرض.

على أن مفهوم الرحم في الاستخدام القرآني يتسع لأكثر من هذا، فيضم أبناء الملة الدينية الواحدة إلى سائر الملل الدينية الأخرى، على أساس أن التوحيد عقيدة واحدة يؤكدها رسول بعد آخر عبر التاريخ الإنساني. و ذا المعنى يكون «الأنبياء أولاد علات» كما ورد في الحديث[20]، والعل والعلل: الشربة الثانية، وقد يستعمل العلل والنهل في الرضاع كما يستعمل في الورد، والعلة الضرة، وبنو العلات: بنو رجل واحد من أمهات شتى، سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم عل من هذه، قال ابن بري: «وإنما سميت علة لأ ا تعل بعد صاحبتها، من العلل»[21]. والمعنى أن الأنبياء ينتسبون إلى رحم دينية واحدة، أي أ م متفقون في أصول التوحيد، وأصل طاعة الله، أما فروع الشرائع فمختلفة. وذلك ما يؤكده قوله تعالى: ﴿قُلْ آمنا بِاللَّهِ وما أُنـزلَ علَينا وما أُنـزلَ علَى إِبراهِيم وإِسماعِيلَ وإِسحق ويعقُوب والأَسباطِ وما أُوتِي موسى وعِيسى والنبِيونَ مِن ربهِم لاَ نفَرق بين أَحدٍ منهم ونحن لَه مسلِمونَ﴾ (آل عمران: 84)، ونحو ذلك في القرآن الكريم.

د - مفهوم الأم والمدينة (والأمة)

لئن قادنا مفهوم إحصان الفرج إلى مفهوم إحصان الرحم، فإن هذا الأخير سيقودنا بصورة تلقائية إلى مفهوم الأم، إذ إن الأم هي مستقر الفرج والرحم معاً. ولقد رأينا كيف أن مفهوم الرحم يتدرج عبر مستويات عديدة من المعاني حتى ينتهي إلى أن يكون هو أصل الدين الذي يجتمع عليه شتات البشر. وذلك هو الموضع الذي يتلامس فيه مفهوم الرحم مع مفهوم الأم.

لقد قدم ابن منظور إحصاءً دقيقاً للمعاني المشتقة من أصل (أمم) في اللغة العربية، استغرق نحواً من أربع وعشرين صفحة من معجمه المشهور، فلا يسعنا - بعد الإقرار له بالفضل - إلاّ أن نعتمد الخلاصة التي انتهى إليها في هذا ا ال حيث يقول: «واعلم أن كل شيء يضم إليه

[20] أورد البخاري في كتاب الأنبياء، ومسلم في الفضائل ذه الصيغة: عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: أنـا أولى الناس بابن مريم، الأنبياء أولاد علات، وليس بيني وبينه نبي. وفي رواية أخرى: أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الأولى والآخرة، قالوا: كيف يا رسول الله؟ قال: الأنبياء إخوة من علات، وأمها م شتى ودينهم واحد فليس بيننا نبي. قال الشارح (النووي): قال جمهور العلماء معنى الحديث أصل إيما م واحد وشرائعهم مختلفة، فإ م متفقون في أصل التوحيد، وأما فروع الشرائع فوقع فيها الاختلاف. صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت، دار الفكر، 1981، ج 8، ص 120.

[21] ابن منظور، مصدر سابق، ج 2، ص 467 - 468. وقد نقل نص الحديث من ابن الأثير الـذي أورده في النهايـة في غريب الحديث والأثر، ج 3.

سائر ما يليه فإن العرب تسمي ذلك الشيء أماً، ومن ذلك أم الرأس وهو الدماغ، وعند الجوهري - يقول ابن منظور - أن أم النجوم هي ا رة، لأ ا مجتمع النجوم، وأم الطريق معظمها إذا كان طريقاً عظيماً وحوله طرق صغار، فالأعظم أم الطريق، وأم الحرب الراية، وأم القرى مكة، شرفها الله تعالى لأ ا تتوسط الأرض فيما زعموا، وقيل لأ ا قبلة جميع الناس يؤمو ا، والأم لكل شيء - عن ابن شميل - وهو المَجمع والمَضم»[22].

وحينما نعود إلى القرآن، نجد أنه استخدم لفظ (أم) في ثلاثة مواضع أساسية هي: أم الناس، وأم القرى، وأم الكتاب، وذلك في الآيات الآتية:

1 - وأوحينا إلى أم موسى أنْ أرضِعِيهِ (القصص: 7).

وإذْ أنتم أجِنةٌ فِي بطُون أُمهاتِكُم (النجم: 32).

2 - ولتنذِر أُم الْقُرى ومن حولَها (الشورى: 7).

وما كَانَ ربك مهلك الْقُرى حتى يبعثَ فِي أُمها رسولًا (القصص: 59).

3 - مِنه آيات محكَمات هن أُم الْكِتابِ (آل عمران: 7).

يمحو اللّه ما يشاء ويثْبِت وعِنده أُم الْكِتابِ (الرعد: 39).

فما هو الرابط بين هذه التعابير الثلاثة؟

إذا نظرنا إلى مجموعة الآيات الأولى سنجدها تتحدث عن الأمومة الحيوية، والأم في هذا الإطار هي مصدر تكوين وحماية، ولذلك فإن الحديث عنها يجيء في سياق الحديث عن الأطفال الذين لا يقدرون على شيء، أو الأجنة التي هي أكثر ضعفاً من الأطفال. ولكن مفهوم الأم لا ينحصر في التغذية والحماية فحسب، وإنما الأم علاوة على ذلك يمكن أن تكون مصدراً للهوية الاجتماعية، إذ إننا حينما ننسب شخصاً إلى أمه، أو نكني أماً بابنها نحصل على مزيد من المعلومات عن ذلك الشخص، ولكن إذا صارت الأم وحدها هي مصدر التربية والنسب فأين هو الأب؟

يرد لفظ أب في القرآن الكريم حينما يراد الحديث عن الأبوة البيولوجية، في مقابل الأمومة البيولوجية، تقول: ما له أب يأبوه، أي يغذوه ويربيه[23]. فالأب يربي ويغذي أطفاله كما تفعل الأم، أما حين يتضمن السياق معنى النسب علاوة على التغذية والحماية فإن القرآن لا يستخدم لفظ أم وإنما يستخدم لفظ الأبوين، في صيغة المثنى ليعني الأم والأب معاً، وذلك كما في الآيات الآتية:

---

[22] ابن منظور: مصدر سابق، ج 12، ص 23 - 37.

[23] المصدر نفسه، ج 1، ص 19.

فَإِن لم يكُن له ولَد وورِثَه أبواه (النساء: 11).
وأما الْغلَام فَكَانَ أبواه مؤمِنين (الكهف: 80).
كَما أخرج أبويكُم من الْجنةِ (الأعراف: 27).
فَلَما دخلُواْ علَى يوسف آوى إِلَيهِ أبويه (يوسف: 99).

فالأبوان في هذا السياق هما الأب والأم اللذان يكونان معاً إطار الهوية والنسب، فلا يكفي أن ينسب ابن لأمه فقط من دون أبيه، ولا أن ينسب لأبيه نسبة يقصد ا إلغاء الأم، فالأبوان يشكلان معاً عمود النسب الأعلى في مقابل عموده الأسفل الذي يمثله المولودون. ولكن، وكما رأينا سابقاً أن الانتساب للرحم يكون عاماً وخاصاً، فسنرى هنا أيضاً أن الانتساب إلى الأبوين يكون كذلك عاماً وخاصاً، كما توحي بذلك آية (الأعراف 27) التي ذكرناها قبل قليل، وهي تنسب الناس جميعاً إلى أبويهم الأولين: آدم وحواء، أي بردهم إلى الأصل الإنساني الواحد. والرد إلى الأصل الإنساني الواحد، والتذكير بالأخوة الإنسانية، لا يأتي في القرآن عرضاً، وإنما يتكرر بصورة مقصودة، كما في قوله تعالى: يا أَيها الناس اتقُواْ ربكُم الَذِي خلَقَكُم من نفْسٍ واحِدةٍ (النساء: 1)، وكما في قوله عز وجل: هو الَذِي خلَقَكُم من نفْسٍ واحِدةٍ وجعلَ مِنها زوجها (الأعراف: 189)، وكما في قوله جل ثناؤه: خلَقَكُم من نفْسٍ واحِدةٍ ثُم جعلَ مِنها زوجها (الزمر: 6). فإذا كانت الأخوة الناشئة عن الانتساب للأصل الديني الواحد تجمع بين المؤمنين بالرسالات على اختلاف في الشرائع والمواطن والأعراق، فإن الأخوة الناشئة عن الانتساب إلى الأصل الواحد تضم المؤمنين بالرسالات والكافرين ا، على الرغم مما يكون بين المؤمنين بالله والكافرين به من تباعد وتجاف.

ونتحول الآن للنظر في الموضع الثاني الذي استخدم فيه لفظ أم كما ورد في ا موعة الثانية من الآيات، فنسأل: كيف تكون مكة أماً للقرى التي حولها: يمكن أن نقول إجابة عن هذا السؤال: إن مكة كانت مركزاً دينياً وثقافياً يؤمه الحجاج والشعراء والخطباء عاماً بعد عام. فإذا كان ذلك كذلك، فإنه من المناسب أن نقول إن مكة كانت بمنـزلة الأم الاقتصادية موعات البدو الصغيرة المتناثرة في صحراء الجزيرة العربية، يبتاعون فيها الطعام والثياب، كما كانت أماً ثقافية لهم يأخذون عنها اللغة الراقية لغة قريش، ويتلقون فيها أخبار الأمم وأنواع الديانات. فأمومة مكة تعني -بعبارة أخرى- الحياة المدنية الآمنة المستقرة التي تجذب وتضم إليها أصنافاً شتى من البشر يجدون فيها التغذية والحماية والتربية كما يجد الأطفال مثل ذلك عند أمهم. ومما يزيدنا اطمئناناً إلى هذا الوجه من النظر أن صفة أم القرى التي وردت في

القرآن الكريم لم تطلق على مكة وحدها، وإنما هي صفة تطلق على أي مدينة كبرى تؤمها التجمعات السكانية الصغيرة من حولها، وذلك كما في قوله تعالى: وما كَانَ ربكَ مهلِك الْقُرى حتى يبعثَ فِي أُمها رسولًا (القصص: 59).

فكأن مفهوم الأم -إذاً- يتسع لينفتح بنا على مفهوم المدينة. ولفظ المدينة يرجع في أصله اللغوي إلى مفْعِلة، من دِنت أي مِلكت كما يقول ابن منظور[24]. فهي ليست مجرد الإقامة بمكان، وإنما هي الإقامة بمكان المملكة، أي المكان الذي يوجد به نظام سلطوي يحفظ به الأمن وينحجز به العدوان. ومثل هذا المكان يعتبر أماً لأنه يوفر التغذية والحماية والتربية. وهذا يعني أن وظائف الأمومة والأبوة العريقتين لا تكتمل إلا في إطار الأمومة المدينية، أو المدينة. ولكن لما كانت المدينة لا تستطيع من تلقاء ذا ا أن تنظم معاش الناس، وتحسن تربيتهم أو تقيم فيهم العدل وتحفظ الحقوق، لزم أن يكون هناك قانون، أو قل شريعة. والشريعة الحقة -في المنظور القرآني- هي ما يأتي به الرسل. وفي ضوء هذا يمكن أن نفهم التأكيد الجازم في القرآن الكريم بأن الله تعالى لن يهلك القرى حتى يبعثَ فِي أُمها رسولًا (القصص: 59)، يضع أسس التشريع التي يقوم عليها البناء الاجتماعي. على أن هذا الاقتران بين المدينة والرسالة ينقلنا بصورة مباشرة إلى مستوى أعمق من مستويات مفهوم الأمومة، وهو مستوى أم الكتاب.

لقد رأينا من قبل كيف تكون مكة أماً للقرى، أي كيف تكون المدينة أماً للناس من بعد أمها م اللائي ولد م، وهذا يجعلنا ندرك بيسر المعنى الذي جاءت الإشارة إليه في سورة آل عمران: مِنه آيات محكَمات هن أُم الْكِتابِ (آل عمران: 7). فالمقصود هنا أن هذه الآيات المحكمات هي المضم وا مع الذي تنضوي تحته فروع الشرائع، وهي محكمة لأ ا تمثل أصول الدين الواحد الذي أتى به الرسل أجمعون، فلا تتبدل لتبدل زمان أو مكان. وهي أم الكتاب على المستوى النظري، أما على المستوى العملي فهي الأساس الروحي والقيمي والتشريعي الثابت الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي. فإذا قلنا وفقاً لهذا إن أمهات الكتاب هن أمهات ا تمع، فليس في هذه مجاوزة للحقيقة، إذ إن أثر العقيدة الدينية في إحداث التماسك الاجتماعي لا يقل بحال عن الأثر الذي تحدثه أمومة العرق: النسب، أو أمومة المكان: الوطن، بل إن أمومة الدين أوسع مدى وأبلغ عمقاً. وهذا يعني -بعبارة أخرى- أن أمومة الدين تستوعب أمومة العرق وأمومة المكان وتتجاوزهما إلى آفاق العالمية.

---

24 ابن منظور: مصدر سابق، ج 13، ص 403.

وهذا الاستيعاب والتجاوز الذي أوصلنا إليه مفهوم الأم لا يأخذ تمامه إلا بالانفتاح على مفهوم آخر هو مفهوم الأمة. فالأمة إذاً هي الإطار الديني المشترك الذي يستوعب في داخله مجموعات عرقية متنوعة (أمومة النسب)، وأقاليم جغرافية متعددة (أمومة المكان).

على أن إيحاءات آيتي (القصص 59)، و(آل عمران 7) السابقتين لم تنته بعد. فآية آل عمران تذكر بالأصل المحكم الذي يبعث به الرسل جميعاً ولا تقوم ا تمعات إلا عليه، بينما تقرن آية القصص رفع الهلاك عن المدينة ببعثة الرسول. ويفهم من هذا أن الرسول إما أن يأتي ذه الآيات المحكمات فيضع أسس التشريع ومعايير السلوك التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، أو يأتي ليذكر بالأسس المحكمات ذا ا التي بلغها إخوانه من الرسل السابقين، أو يأتي ليقوم بإعادة البناء الاجتماعي وجعله يستقيم مع القواعد المحكمة، أي إصلاحه، وكل ذلك وفقاً للحالة التي يكون عليها ا تمع.

وجملة القول: إن المدينة إذا نأت عن قيم الدين التي تشكل القواعد التأسيسية للحياة المدنية، فستفسد فساداً يقود إلى هلاكها، سواء كان ذلك فساداً في البيئة الطبيعية، أو في البيئة الاجتماعية. وهذا يعني أنه لكي تستمر المدينة في النمو والتقدم (أي تستمر في العمران) فستحتاج إلى عملية مواءمة مستمرة بين آيات الكتاب المحكمة الثابتة، ووقائع الحياة المتغيرة، وعملية المواءمة هذه تسمى إصلاحاً في الاستخدام القرآني، ويسمى الذين يقومون ا مصلحين. فإذا استطاعت المدينة أن تستقيم على هدى الدين، أو تنجب مصلحيها الذين يتولون عملية المواءمة والاستقامة (أمراً بالمعروف، و ياً عن المنكر)، فقد تتفادى الهلاك، كما جاء في قوله تعالى: فَلَولاَ كَانَ مِن الْقُرونِ مِن قَبلِكُم أُولُواْ بقِيةٍ ينهونَ عنِ الْفَسادِ (هود: 116)، وقوله تعالى: وما كَانَ ربك لِيهلِك الْقُرى بِظُلْمٍ وأَهلُها مصلِحونَ (هود: 117). أما إذا انعدم المصلحون الداخليون، فستتوقف عملية العمران، وستظل المدينة -بالرغم من كل شيء- عرضة للفساد المفضي إلى الهلاك سواء كان ذلك فساداً في الطبيعة المادية، أو العلاقات الإنسانية أو فيهما معاً. وهكذا نلاحظ هذا الارتباط المفاهيمي الكثيف، إذ يتصل مفهوم المدينة بمفهوم الرسالة والرسول، ثم يتصلان معاً بمفهوم الإصلاح، ثم يتصل مفهوم الإصلاح اتصالاً قوياً بمفهوم العمران.

تحويل المفاهيم إلى قضايا:

إن ما قمنا به حتى الآن يتمثل في عملية فرز لبعض المفاهيم القرآنية المتعلقة بالقطاع الاجتماعي، وتحليلها لغوياً ومنطقياً لاكتشاف الترابط الداخلي بينها. وهذه المفاهيم هي: مفهوم الإحصان، وما يتصل به من مفاهيم معضدة، كالعفة والولاية، ومفهوم الرحم وما

يتصل به، ومفهوم الأم وما يتصل به، ومفهوم المدينة وما يتصل به من مفاهيم الرسالة والإصلاح والعمران. وقد لاحظنا (أولاً): أن هذه المفاهيم تنفتح على بعضها وعلى غيرها من المفاهيم بحيث يستطيع الباحث المتأني أن يحصل على منظومة واسعة من المفاهيم ذات الترابط الداخلي. ولا حظنا (ثانياً): أن هذه المفاهيم ليست حقائق نظرية محضة، وإنما هي أوصاف ومعايير ومعلومات تقابلها في الجانب الآخر موضوعات توجد في العالم، قد تكون أشياء أو أشخاصاً أو علاقات بين هذه الموضوعات، وهذا يعني أنه يتوجب علينا في المرحلة الآتية من البحث أن نسعى لتقديم تحقيق أدق لهذه الموضوعات، وللتعرف بصورة أوفى على طبائعها، إما بالبحث والتجريب، وإما بالنظر في الحصيلة العلمية التي وفرها علماء آخرون (عن طريق البحث والتجربة والخبرة الإنسانية ونحو ذلك من وسائل العلم).

فما هي إذاً الموضوعات التي تقابل مفاهيم الإحصان والعفة والولاية والفاحشة والرحم والأم والرسالة والرسول والإصلاح والعمران، المذكورة آنفاً؟ نستطيع أن نقول -في مرحلة أولية من البحث- إن هذه الموضوعات تنقسم إلى أفراد ومجموعات، وإلى حالات ومواقف، وإلى علاقات وظواهر، وإلى مؤسسات ونظم وقيم. فمن الأفراد الزوجة، والأم، والأب، والزوج، والابنة، والابن، والولي، والرسول. ومن ا موعات: العصبة، وأولو الأرحام، وأولو القربى، وأبناء الفاحشة، والمؤمنون المصلحون، والكافرون بالرسل، والناقضون لعهد الله، والمفسدون في الأرض. ومن المؤسسات: الزواج، والأسرة، والقرية، والمدينة، والولاية، والحكومة. ومن الظواهر: قطع الأرحام، والإفساد في الأرض، والبغاء، والتمدن، والإصلاح، والعمران.

فإذا كانت خطواتنا هذه سديدة، فإن هذه القائمة من الموضوعات والعلاقات والمؤسسات ستكون قد أوصلتنا إلى ا ال الرئيس للعلاقات الاجتماعية في المنظور القرآني. وهذا يحفزنا هو الآخر للقيام بالخطوة الثالثة من خطوات البحث: وهي أن نسعى إلى اكتشاف الترابط الممكن بين هذه المفاهيم والموضوعات، وهذا يعني أن نحولها إلى قضايا. وستكون هذه القضايا في داخل النموذج الجزئي عبارة عن افتراضات موجهة orienting assumptions or working hypotheses. فنقول مثلاً: إن العدوان على عفة المرأة يهدد سلامة ا تمع، أو إنه إذا تركت مؤسسة الزواج لولاية العصبة، فإن ذلك سيضعف التمازج العرقي ويعيق نمو الأمة، إلى نحو ذلك من الافتراضات. وحينما يتوافر لدينا عدد مناسب من مثل هذه القضايا التي ننشئها وفقاً لمفاهيم القرآن ومعطيات التجربة الواقعية، فإنا نحتاج إلى ضمها - في خطوة رابعة من خطوات البحث - إلى أحكام القرآن المتعلقة با ال ذاته.

فإذا وجدنا اتساقاً بين القضايا التي صغناها آنفاً وتلك الأحكام القرآنية، فهذا يؤكد صدق القضايا، ويرفعها إلى مقام النموذج الجزئي الذي يعكس مذهبية الإسلام الاجتماعية. أما إذا تناقضت الأحكام مع القضايا فإنه يتوجب علينا - عندئذٍ - أن نعود لمراجعة المعلومات التي اعتمدناها عن الواقع وعن خصائص الموضوعات، وأن نعود إلى مراجعة تحليلنا للمفاهيم، وأن نعود إلى تحليل آيات الأحكام وفهمها. فإذا استطعنا أن نرفع التناقض بعد هذه العمليات المتكررة من المراجعة وإعادة النظر فذلك ما نرجو، وإن تعذر ذلك تماماً فسيكون ذلك إيذاناً بالتخلي عن هذا النموذج.

وقد يكون مناسباً - بناءً على ما سبق - أن نحول المفاهيم التي بين أيدينا إلى نوعين من القضايا: قضايا علائقية (أي تدور حول العلاقات)، وقضايا مؤسسية، تدور حول التنظيم الاجتماعي، وذلك على النحو الآتي:

أ. قضايا علائقية:

1. إن علاقة الرجل بالمرأة من العلاقات الابتدائية في النظام الإسلام لارتباطها بعملية إعادة إنتاج العنصر البشري (النسل)، مما يقتضي إحصان هذه العلاقة، كما أن أي تجاوز لهذا الإحصان -سواء كان من خارج الطرفين الأساسيين فيها أو من داخلهما- يعد فاحشة وعدواناً على المجتمع الإسلامي.

2. إن علاقة الزوج والزوجة في النظام الاجتماعي الإسلامي علاقة تعاقدية، تقوم على الطوع والاختيار والاعتماد المتبادل، وهي علاقة تهدف إلى الإحصان المتبادل في إطار من المشروعية الأخلاقية الدينية. وبناءً على ذلك فالعلاقة بين الزوجة والزوج ليست بالضرورة علاقة أبدية لا تنفصم، إذ يوجد بينهما هامش للمفارقة الحسنى وللمراجعة وللتحكيم.

3. إن علاقة الأبناء والآباء علاقة طبيعية، تقوم على النسب العرقي الذي لا اختيار فيه (إذ لا يتسنى لابن أن يختار أبويه)، ولكنها مع ذلك تنفتح على النسب الديني الذي يفسح مجالاً للمفارقة الحسنى مع تفرق الأديان. هذا فضلاً عن علاقة أخرى شبه تعاقدية يقوم فيها الأبوان بالإنفاق على أبنائهم في مرحلة الطفولة، ويقوم الأبناء فيها بالبر والإنفاق في مراحل عجز الأبوين وشيخوختهما.

4. إن عملية إعادة إنتاج العنصر البشري (النسل) ورعايته في مراحل الطفولة وتعليمه وتربيته في مراحل الصبا قد تخرج المرأة (الأم) -مؤقتاً- من دورة الإنتاج المادي، وقد تجعل الرجل (الأب) يستأثر بترتيب سائر أوجه الحياة العامة، فيحكم سيطرته على مصادر الثروة وطرق توزيعها، فينعكس ذلك سلبياً على وضع المرأة الأم فتتحول العلاقة التعاقدية بين الزوج

والزوجة إلى علاقة سيد بتابع. ولكي لا تقع مثل هذه الحالة فلا بد من أن يكون للمرأة (الزوجة/الأم) نصيب مفروض في الإنتاج المادي للزوج، حتى إذا خرجت إلى ا تمع الكبير (في حالة وفاة الزوج أو عجزه أو الطلاق منه) خرجت بنصيب من الثروة يمكنها من الدخول في عمليات التبادل والمساومة والمنافسة.

5. إن انحباس المرأة في مجال الإنتاج البشري والتنشئة الاجتماعية يعد جزءاً مقابلاً ومتصلاً بعملية الإنتاج المادي التي يقوم ا الرجل، بل إن الهدف الرئيس من وراء عملية الإنتاج المادي هي حفظ النوع الإنساني وتمكينه من السير إلى الله. فكما أن الزوج سينتفع ولو بصورة غير مباشرة من عائدات الإنتاج البشري الذي انحبست الزوجة عليه، فإنه ينبغي كذلك أن تنال الزوجة نصيباً من الثروة المادية التي ينتجها الزوج والثروة المادية التي ينتجها الأبناء.

6. إن هذه الشبكة من العلاقات المتداخلة، والالتزامات المتبادلة بين الزوج والزوجة من جهة، وبين الآباء والأبناء من جهة أخرى والتي قد تسمى في المصطلح الحديث بالأسرة النووية، ليست شبكة ساكنة بصورة أبدية، تكون لبعضهم حرية واستقلال أصليان كالأبوين، وتكون لبعضهم حرية واستقلال جزئي، وتكون لأي منهم مصالح وأفكار. ولذلك فقد تنشأ في داخل هذه الشبكة نـزاعات، وقد تقع فيها انقسامات، وستصير بذلك مجموعة من العمليات والأنشطة المتحركة مع حركة الزمن، فقد تكون في بدايتها صغيرة ومتحدة، ثم تتسع وتتعقد علاقتها في مرحلة تربية الأبناء وتعليمهم، ثم تعود إلى حالتها الأولى، أو تتلاشى وتندمج في الأسر الجديدة التي ينشئها الأبناء.

ب - قضايا مؤسسية:

1. إن إحصان الفرج والرحم خروج من اتباع الطبيعة (غريزة الجنس) إلى الالتزام بالشريعة، ولذلك فإن أحكام الشريعة الخاصة بإحصان الفرج والرحم هي المرجعية التأسيسية constituent frame of refrence التي تصدر عنها مؤسسة الزواج وما ينبثق عنها من مؤسسات وعلاقات النسب والمصاهرة. والزواج الإسلامي ليس مجرد علاقة تساكن cohabitation[25] بين رجل وامرأة، بقدر ما هو مؤسسة شاركت في صناعتها العقيدة وا تمع والتاريخ، وهي مؤسسة لا تحتوي في داخلها على مرجعية تأسيسها، وإنما توجد مرجعيتها التأسيسية خارج الأطراف المعنية وفوقها. وهي

[25] في تقرير لوزارة الداخلية البريطانية أعدته لجنة من المختصين عام 1975، عرف الزواج بأنه علاقة مساكنة بين رجـل وامرأة، أي أن الزواج ليس مؤسسة وإنما هو مجرد علاقة، انظر عرضـاً وتحلـيلاً للتقريـر في: D. H. J. Morgan: the family, politics and social theory, London: routledge and kegan paul, 1985, pp 24 - 25.

مؤسسة ليست مغلقة على العرق أو المكان أو الدين، كما أ ا ليست مؤسسة محصورة تماماً في عملية الإنتاج البشري، مما يعني أ ا ستتصل -بصورة أو بأخرى- بعمليات الإنتاج المادي.

2. إن إحصان المرأة بالإسلام -من بعد إحصان الزواج- يعني إمكانية خروجها من مؤسسة العشيرة إلى مؤسسات المدينة، أي خروجها من الانغلاق في تنظيمات النسب والعشيرة إلى حالة الانفتاح الاجتماعي على فضاء القربى المكانية والمهنية... إلخ، ويتوقع -عندئذٍ- أن توجد أو تبتدع تنظيمات مدنية متنوعة لا تتشكل جميعها على أساس قرابة الرحم، وإنما على أساس المكان المدينة الذي يضم تشكيلات اجتماعية متباينة الأعراق والأديان.

3. إن الخروج على الحد العرقي (النسب)، والتفاعل في إطار الحد الجغرافي الأوسع (المدينة/الإقليم) لا يعني أن المدينة الإسلامية (وما ينشأ فيها من تنظيمات) ستكون حداً ائياً قاطعاً، وإنما ستكون على العكس من ذلك وعاءً وسيطاً يتصل فيه رحم العرق برحم الدين الذي يجذب كل مدينة إلى الأخرى، فتنفتح المدن الإسلامية في فضاء الأمة المسلمة، فتنشأ -بناءً على ذلك- تنظيمات متنوعة لا تتشكل جميعها على أساس العرق أو الإقليم، وإنما يضاف إلى ذلك عنصر التآخي الإسلامي.

4. إن الخروج من المدينة إلى الأمة لا يعد اية التطور الروحي والاجتماعي للمسلمين، إذ لا يتوقع أن تنحصر تفاعلات المسلمين ومعاملا م في إطار (الملة) المخصوصة، وإنما يتوقع لها أن تتجاوز إطار الملة إلى فضاء الإنسانية حيث تتلاقى الملل الدينية جميعاً. ويتوقع في مثل هذه الحالة أن تنشأ تنظيمات مدنية عالمية متنوعة، يتفاعل المسلمون في داخلها لا باعتبار القربى الرحمية أو المكانية أو الملية، ولكن باعتبار الانتصاب إلى الأصل الإيماني الواحد أو الأصل الإنساني المشترك.

أحكام القرآن المعيارية الاجتماعية

لقد فرغنا من تحليل المفاهيم القرآنية الأساسية التي توفر معلومات وأوصافاً عن موضوعات القطاع الاجتماعي وفقاً للمنظور الإسلامي، وقد قادتنا تلك العملية إلى التعرف على موضوعات ا ال الاجتماعي الإسلامي، ثم حولنا تلك المفاهيم إلى قضايا يتعلق بعضها بالعلاقات، ويتعلق بعضها بالمؤسسات الابتدائية في ا تمع الإسلامي. ويبقى أمامنا الآن أن نتحول من النظر في المفاهيم إلى النظر في الأحكام القرآنية التي وردت في سياق تنظيم ا تمع، وتركيبة السلطة في الوحدات الاجتماعية الأساسية (النسب، والمصاهرة، والقربى... إلخ)،

وتخصيص الموارد والقيم. ونظرنا في الأحكام يقصد منه أن تضم هذه الأحكام إلى منظومة المفاهيم والقضايا لنحصل بذلك على النموذج الجزئي الذي يعكس المنظور الإسلامي للتركيب الاجتماعي.

يمكن أن نعرف الأحكام المعيارية normativerules بأ ا قوانين ونظم سلوكية تحدد ما يجب أن تفعله مجموعة من الناس، وما يجب ألا تفعله في ظروف معينة، كما توضح الأحكام المترتبة على ذلك. وبالطبع فإن هذه الأحكام المعيارية تجسيد عملي لقيم values بعينها. ولا يمكن تمع إنساني أن يوجد وأن ينتظم دون أن تكون له منظومة قيمية تعبر عنها أحكام معيارية في واقع الحياة. وهذه الأحكام المعيارية هي المحور الرئيس الذي يدور حوله التنظيم الاجتماعي الأوسع وما بداخله من تنظيمات دنيا، وهي الإطار المرجعي الذي يمكن أن تجري على أساسه عمليات الإنتاج والتبادل، أي النشاط الاقتصادي، وهي أيضاً الإطار المرجعي الذي تجري على أساسه عمليات التحكم في القوة والقيادة والطاعة، أي النشاط السياسي.

ويمكننا -وفقاً لهذا التعريف- أن نحدد ستة أصناف من أحكام القرآن المعيارية المتصلة بالقطاع الاجتماعي، وبما يجري فيه من أفعال وعلاقات، وذلك على النحو الآتي:

أ - أحكام نكاح المحارم (أحكام النسب). د - أحكام الميراث.

ب - أحكام الفاحشة الاجتماعية الزنا، السفاح، البغاء. ه - أحكام القصاص.

ج - أحكام الزواج: الطلاق، الولاية، الكفاءة. و - أحكام الوقف.

على أن غرضنا هنا ليس أن نقدم عرضاً شاملاً لجميع الأحكام وأدا ا التفصيلية، وإنما غرضنا أن نشير أولاً إلى جملة من الأحكام تكون بمنـزلة الإطار الكلي للنظام الاجتماعي في الإسلام، وأن نشير ثانياً إلى النموذج الذي تجسده تلك الأحكام وتعمل على تعزيزه لنتمكن بذلك من وصل النموذج الذي تعكسه الأحكام مع النموذج الذي عكسته المفاهيم لإجراء مقابلة ومطابقة بينهما. أما بقية الأحكام والمناقشة التفصيلية لها فقد أثبتناها في دراسة أخرى لأن الحيز المتاح هنا لا يتسع لها.

أ. نكاح المحارم

لعل من أكثر الأحكام المعيارية في القرآن وضوحاً في مجال تأسيس العلاقة الابتدائية في ا تمع تلك الأحكام التي وردت في شأن نكاح المحارم. يقول تعالى: حرمت علَيكُم أُمهاتكُم وبناتكُم وأَخواتكُم وعماتكُم وخالاَتكُم (النساء: 23)، إذ تحصي هذه الآية أربعة عشر نوعاً من علاقات النسب والمصاهرة يحرم بسببها النكاح بصورة قاطعة. وهذا التحريم المغلظ لأنواع بعينها من العلاقات الجنسية وبصورة دائمة يترتب عليه سلوك اجتماعي معين بين أفراد

هذه ا موعة التي تسمى مجموعة النسب، وسيكون ذلك السلوك من السمات المميزة للمجتمع الإسلامي. وستكون مجموعة النسب هذه هي ا موعة الأساسية في ا تمع الإسلامي، كما سنبين لاحقاً.

ب. أحكام الفاحشة الاجتماعية

وردت أحكام متعلقة بالفاحشة وأنواعها المتعددة في عدة مواضع من القرآن، نذكر منها ما ورد في سورة النساء: الآيات 15 و16 و25، والنور: الآيتان 21 و32.

فهذه الآيات ونحوها في القرآن تصف أنواعاً من العلاقات الجنسية وتجعلها محرمة بصورة قاطعة. ونلاحظ هنا أن هذه الأنواع من العلاقات الجنسية تختلف عن العلاقات المحرمة داخل مجموعة النسب، فالتحريم هنا قاطع ولكنه غير دائم، بمعنى أنه يمكن للمرأة والرجل أن يقيما علاقة جنسية ولكن وفقاً لشروط وإجراءات تجعل هذه العلاقة مشروعة إجراءات الزواج.

ج. أحكام الزواج

مما يلفت النظر في هذه ا ال أنه لم يرد حكم في القرآن الكريم يجعل الزواج فرضاً لازماً على المسلم، ولم يقل أحد من الفقهاء بوجوبه إلا أهل الظاهر الذين قالوا إن الزواج واجب، لأن التحرر من الزنا فرض، ولا يتوصل إليه إلا بالنكاح، وما لا يتوصل إلى الفرض إلا به يكون فرضاً[26]. أما جمهور الفقهاء فقالوا إنه مسنون مستحب، والحجة في ذلك -كما يقول السرخسي- أن النبي ﷺ ذكر أركان الدين من الفرائض، وبين الواجبات، ولم يذكر من جملتها النكاح، وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من لم يتزوج ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ ذلك[27].

على أن الزواج وإن لم يكن واجباً مفروضاً، إلا أن من قبل أن يتزوج يكون قد دخل تلقائياً في مجال يعج بالواجبات والفروض. وهذه الواجبات يتضمنها عقد تأسيسي، وهو مثله مثل سائر العقود الإسلامية يستوجب الإيفاء، وتترتب على الإخلال به أنواع من العقوبات. وكأن المقصود هنا أن يترك للفرد هامش لحرية الفعل الاجتماعي: فإذا أراد ألا يتزوج فله ذلك، على أن يضع حساباً لما سيقع له إذا اقترف فاحشة. وإذا أراد أن يتزوج فله ذلك أيضاً، على أن يضع حساباً لما سيترتب على ذلك من واجبات والتزامات.

على أن أهم ما يميز عقد الزواج في الإسلام أنه يقوم على الحرية والطوع وتبادل الواجبات والحقوق بين المرأة والرجل. وهذا يعني أن عقد الزواج ليس عقد تملك، إذ لا يكون

---

26 انظر تفاصيل ذلك في السرخسي: المبسوط، ج 3 - 14، ص 193.

27 المرجع نفسه، ص 193.

الرجل مالكاً للمرأة لأنه قد صار زوجاً لها. وقد لا تتضح أهمية هذا المبدأ (وثوريته) إلا إذا نظرنا إلى عقود الزواج في المرحلة السابقة للإسلام، إذ كانت عصبة الزوج ترث زوجته كما ترث أمواله. يدل على ذلك ما روي عن السدي قال: «فإن الرجل في الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه، فإن مات وترك امرأته، فإن سبق وارث الميت، فألقى عليها ثوبه فهو أحق ا أن ينكحها بمهر صاحبه، أو ينكحها فيأخذ مهرها، وإن سبقته فذهبت إلى أهلها فهم أحق بنفسها»[28].

فالرواية تشير إلى أن عقد الزواج الجاهلي كان عقد تملك توظفه العشيرة وتستثمره في خدمة مصالحها بغض النظر عن الضرر الذي سيصيب المرأة من جراء ذلك، فأبطل الله ذلك في قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (النساء: 19). فاتضح بذلك أن عقد الزواج في الإسلام ليس عقد تملك، وأن الزوج لا يصير مالكاً للزوجة لكونه قد صار زوجاً لها. ولا تستطيع عشيرة الزوج -من ثم- أن ترث زوجته كما يورث المتاع والمال. فعقد الزواج إذاً لا يلغي شخصية المرأة، ولا يعطي الرجل امتيازات على حساب المرأة، وإنما هو عقد يقوم على الحرية وتبادل الواجبات والحقوق.

- أحكام الطلاق

ومع أن الزواج لم ينص على وجوبه في القرآن، إلا أن فصم العلاقة الزوجية قد وردت بشأنه أحكام قرآنية دقيقة، كما في سورة البقرة: الآيات 228 و229 و236، والنساء: الآية 20.

فهذه الآيات وغيرها في القرآن الكريم تبين ما يجب فعله وما لا يجب في حالة فصم العلاقة الزوجية. وكما لاحظنا من قبل أن الزواج ليس واجباً دينياً مفروضاً، فسنلاحظ هنا أن الاستمرار فيه ليس واجباً دينياً. فكما كان من الجائز أن يتزوج المسلم أو لا يتزوج، فسيكون من الجائز أيضاً أن يستمر في علاقة الزوجية أو ينفك عنها، وهذا هو معنى الطلاق الذي ترد الآيات القرآنية العديدة لا لتجعله حراماً، ولكن لتلطف من آثاره السلبية، وتبين كيفية إعادة ترتيب شؤون الأسرة حينما يقع الطلاق.

- أحكام الولاية

[28] الطبري، جامع البيان، ج 4، ص 306.

من مبادئ الإسلام العامة، أن المسلم البالغ العاقل يملك أمر نفسه - ذكراً كان أم أنثى - مما يعين أن كل فعل أو علاقة يقوم ا الإنسان تحت الإكراه الخارجي لا قيمة لها من حيث الدين، ولا جزاء عليها من حيث الشرع. ويتأكد هذا المبدأ إذا نظرنا إلى عقد الإيمان بالله، فهو لا يقوم إلا على الطوع والحرية، ويتأكد كذلك إذا نظرنا إلى سائر العقود الإسلامية، سواء في مجال المعاملات الاقتصادية (البيوع ونحوها) أو المعاملات السياسية (البيعة والعهد ونحوها) أو النـزاعات القضائية (اليمين والإقرار ونحوها). فكل هذه العلاقات لا يجوز معها إكراه، وإنما يقوم ا المسلم إذا شاء طوع إرادته، ويندرج تحت هذا المبدأ عقد الزواج.

ومما يؤكد هذا ما روي عن عبد الله بن بردة أنه قال: جاءت امرأة بكر إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله: إن أبي زوجني ابن أخٍ له، يرفع خسيسته بي ولم يستأمرني، فهل لي في نفسي أمر؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «نعم، فقالت له: ما كنت لأرد على أبي شيئاً صنعه ولكن أحببت أن تعلم النساء أن لهن في أنفسهن أمر أم لا»[29].

ولعل هذا الوجه من النظر هو ما دفع الإمام أبا حنيفة إلى القول بأن المرأة «لها أن تزوج نفسها وغيرها، وتوكل في النكاح، لأن الله تعالى قال: فَلاَ تعضلُوهن أَن ينكِحن أَزواجهن (البقرة: 232)، أضاف النكاح إليهن، و ى عن منعهن منه، ولأنه خالص حقها، وهي من أهل المباشرة، فصح منها كبيع أمتها، ولأ ا إذا ملكت بيع أمتها، وهو منها تصرف في رقبتها وسائر منافعها، ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها أولى»[30].

- أحكام الكفاءة

يضع الإسلام مبدأ عاماً ثابتاً يتم على أساسه التفاضل بين الناس وهو مبدأ التقوى، أي أن قيمة الإنسان لا تقاس بانتمائه العرقي أو مكانته الاجتماعية أو حرفته. وذلك كما في قوله تعالى: إِن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَاكُم (الحجرات: 13)، وقوله: وما أَموالُكُم ولَا أَولَادكُم بِالَتِي تقَربكُم عِندنا زلْفَى (سبأ: 37)، وقوله: أَفَمن كَانَ مؤمِنا كَمن كَانَ فَاسِقًا لا يستوونَ (السجدة: 18). واستناداً إلى هذه الآيات ونحوها ذهب بعض الفقهاء -ومنهم

[29] انظر عبد الله بن محمد بن فرج القطربي: أقضية رسول الله ﷺ، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت: دار القلم، 1987، ص 102.

[30] ابن قدامة: المغني، ج 6، ص 449.

مالك بن أنس- إلى القول بأن الكفاءة المقصودة والمعتبرة في شروط النكاح هي كفاءة في الدين لا غير[31].

ويستدلون على ذلك بما روته عائشة رضي الله عنها من أن أبا حذيفة بن عتبة بن أبي ربيعة تبنى سالماً وأنكحه ابنة أخيه هنداً بنت الوليد بن عتبة، وهو مولى لامرأة من الأنصار[32]. وأمر النبي ﷺ فاطمة بنت قيس أن تنكح أسامة بن زيد مولاه، فنكحها بأمره متفق عليه. وزوج أباه زيداً ابنة عمته زينب بنت جحش[33].

د. أحكام الميراث

قد لا نستطيع أن نفهم أحكام الميراث الإسلامي إلا إذا نظرنا إلى نظام النسب في البناء الاجتماعي الإسلامي مقارناً بالنظام الاجتماعي الجاهلي، ذلك لأن أحكام الميراث تتعلق بتخصيص الموارد allocation of resources على المواقع المتعددة في داخل مجموعة النسب تخصيصاً يختلف بصورة كبيرة عن الطريقة التي كان يتبعها العرب الجاهليون.

روي عن جابر بن عبد الله قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ بابنتيها من سعد، فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، وإن عمهما أخذ مالهما، ولا ينكحان إلا ولهما مال، قال فنـزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمها فقال: «**أعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك**» (رواه أحمد في مسنده).[34] فنـزع المال من العم وإعادة توزيعه بهذه الطريقة، لم يكن مجرد إجراء لحل مشكل اقتصادي، وإنما كان إجراءً ثورياً يتعلق بنظام تخصيص الثروة في داخل وحدة النسب، ويتضمن تقليصاً كبيراً لدور العصبة، وإضعافاً لقوتها الاقتصادية والعسكرية. فقد كان التقليد السائد بين العرب أنهم لا يورثون إلا من طاعن بالمرح وحمى الذمار، فيستبعدون - بناء على ذلك - النساء والأطفال، فتنحصر الثروة تلقائياً في يد الذكور المقاتلين، الذين يشكلون عصبة ذات نفوذ عسكري واقتصادي كبير. فلما نـزلت آية الميراث أُبطل ذلك النظام، وصارت ابنتا سعد وأمهما يرثن 79.1٪، من ثروة الزوج المتوفى، ولا يترك لمن تبقى من العصبة، بما

---

[31] عبد الله بن قدامة: المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني، مع حاشيته، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1980، ج 3، انظر رأي مالك على هامش ص 30.

[32] ابن قدامة: المقنع، مصدر سابق، الحاشية، ص 29.

[33] المصدر نفسه.

[34] ابن قدامة: المغني، ج 6، ص 166.

فيهم العم سوى 20.9٪، وصار الورثة ينقسمون بحسب المصطلح الإسلامي الجديد إلى ذوي فرض -وهن النساء- وعصبة، وهم الذكور[35].

هـ. أحكام القصاص

يقصد بالقصاص لغة وشرعاً المساواة بين الجريمة والعقوبة[36]. ولكن الذي يهمنا في هذا المقام ليس التعريف القانوني، وإنما نهتم بـ «النموذج الاجتماعي» الذي يعمل قانون القصاص على تثبيته وتجسيده، ولذلك فقد يكون مناسباً أن ننظر في الوضع العربي السابق للإسلام لنرى النموذج الجاهلي في هذا الشأن.

روى الطبري عن قتادة أنه قال: «كان أهل الجاهلية فيهم بغي وطاعة للشيطان، فكان الحي إذا كان فيهم عدة منعة التسويد من عندنا، فقتل عبد قوم آخرين عبداً لهم، لا نقتل به إلا حراً - تعززاً لفضلهم على غيرهم من أنفسهم التسويد من عندنا، وإذا قتلت لهم امرأة قتلتها امرأة قوم آخرين، قالوا: لا تقتل بها إلا رجلاً، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ (البقرة: 187)، يخبرهم أن العبد بالعبد، والأنثى بالأنثى فنهاهم عن البغي، ثم أنزل الله تعالى ذكره في سورة المائدة بعد ذلك فقال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (المائدة: 45)»[37].

وظاهر من هذا أن حكم القصاص في النظام الجنائي الإسلامي ينظر إلى النفس الإنسانية الواحدة، أكثر من النظر إلى الترتيبات الاجتماعية التي كانت سائدة بين العرب واليهود قبل الإسلام. فالمبدأ هو أن من قتل نفساً ظلماً وعدواناً يعتبر مجرماً، فيقتص منه بقطع النظر عن دينه وعرقه ومكانته الاجتماعية، وبقطع النظر كذلك عن دين القتيل أو عرقه أو مكانته الاجتماعية[38].

و. أحكام الوقف

---

35 ابن قدامة، نفس المصدر، ص 214.

36 انظر محمد أبو زهرة، العقوبة، دار الفكر العربي، 1980، ص 335.

37 الطبري، مصدر سابق، ج 2، ص 103.

38 هناك -بالطبع- جدل كثير بين الفقهاء المسلمين حول قضية القصاص هذه، فقد ذكر القرطبي في آية البقرة وحدها سبع عشرة مسألة، أما آية المائدة ففيها ثلاثون مسألة كما يقول. ومعظم الجدل يدور حول جواز قتل المسلم بالذمي، وذلك لتعارض آية المائدة مع الحديث الصحيح «لا يقتل مسلم بكافر». انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الكتاب العربي، 1952، ج 1، ج 3، عند تفسيره لآية البقرة وآية المائدة. ولإلمام بطائفة من الآراء الفقهية، انظر ابن قدامة، مصدر سابق، ج 6، ص 652، الشافعي: الأم، دار الرياض الحديثة، ج 7، ص 652. ولنقاش حديث حول المسألة، وبلورة اجتهاد معاصر فيها، انظر محمد أبو زهرة: العقوبة، مرجع سابق، ص 355 - 356، انظر كذلك أحمد الحصري: القصاص والديات - العصيان المسلح في الفقه الإسلامي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1973، ص 344 - 345.

مصطلح الوقف يقصد به عند الفقهاء حبس العين (أي مصادر الثروة)، وقطع التصرف في رقبتها، وصرف المنفعة عن البيع والرهن والهبة، فلا تنقل للورثة. وهو بهذه الصورة يعد آلية من آليات تخصيص الثروة (مثله مثل الزكاة والميراث والنفقة)، ولكن الفرق بينه وبين الميراث أن الأخير يخصص الموارد في إطار وحدة النسب، فيقلص دور العصبة ويرفع من شأن الفرائض، أما الوقف فيعمل على تجاوز وحدة النسب ذاتها، وتوجيه الموارد إلى وحدات أخرى في المدى الإنساني الأوسع (مدى الملة والأمة والإنسانية).

والأصل فيه ما روى عبد الله بن عمر قال: أصاب عمر أرضاً بخيبر فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها: يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب قط مالاً أنفس عندي منه، فما تأمرني فيها؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يوهب ولا يورث، قال: فتصدق بها عمر في الفقراء وذوي القربى والرقاب وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقاً بالمعروف غير متأثل فيه أو غير متمول فيه» (متفق عليه)[39].

القضايا الاحتمالية والأحكام القطعية

إن المنهج الذي نسير عليه يلزمنا بأن نضم القضايا الاحتمالية سالفة الذكر إلى الأحكام المعيارية القطعية التي فرغنا من عرضها قبل حين، فإذا اتضح لدينا أن هناك تنافراً أو تضاداً بيناً بين تلك القضايا وهذه الأحكام فسيتعين علينا أن نعيد النظر في أكثر من جهة. أما إذا وجدناهما متناغمين فإن ذلك يعني أننا قد توصلنا بالفعل إلى نموذج جزئي مكون من جملة من القضايا ذات الترابط المنطقي الداخلي، وهو نموذج يمكن أن يستخدم للكشف عن النظام الاجتماعي الإسلامي. فلنتجه الآن إلى رفع القضايا ونسبتها إلى الأحكام.

بالنظر إلى القضايا العلائقية التي عرضناها سابقاً نستطيع أن نلاحظ أولاً: أن القضية رقم (1) مثلاً التي نـزعم فيها وجود ارتباط بين التشديد على مفهوم الإحصان وعملية إعادة إنتاج العنصر البشري، لا يوجد ما يدعمها بصورة واضحة في جدول الأحكام المعيارية، إذ لا نجد في هذه الأحكام تشديداً على عملية إعادة النسل، مما يعني أن هذه القضية يجب أن تعدل في محتواها، أو أن تنـزل من المرتبة الأولى إلى مرتبة أدنى. أما إذا رأينا الإبقاء على هذه القضية فإن ذلك سيضطرنا إلى أن ننظر مرة أخرى في الأحكام أو في ما وراء الأحكام من مقاصد.

[39] ابن قدامة، مصدر سابق، ج 5، ص 598.

وسنلاحظ –ثانياً- أن القضيتين (2) و(3) تتسقان تمام الاتساق مع جدول الأحكام، إذا تتفق القضية (2) مع الأحكام الواردة في شأن عقد الزواج وفي شأن الطلاق، وتتفق القضية (3) مع الأحكام الواردة في شأن النسب. وسنلاحظ -ثالثاً- أن القضيتين (4) و(5) اللتين تجعلان للمرأة (الزوجة-الأم) نصيباً مفروضاً في الإنتاج المادي للزوج، تتناسبان مع أحكام النفقة والميراث، وتسلطان كثيراً من الضوء على ما ورد من أحكام أخرى في السنة تبيح للزوجة أن تنفق من أموال زوجها بغير إذنه، أي أ ا تكون مشاركة له في الملكية.

ونلاحظ - رابعاً - أن جميع القضايا المؤسسية الواردة في القائمة (ب) تتناسب مع قائمة الأحكام. فالقضية الثانية -مثلاً- التي نـزعم فيها أن إحصان المرأة بالإسلام يعني إضعاف مؤسسة العشيرة لصالح مؤسسات المدينة، تتناسب مع أحكام العقد والولاية التي تعطي صلاحيات للزوجة وللسلطان أكبر من صلاحيات العصبة، كما تتناسب القضية الثالثة مع أحكام الزكاة والوقف والميراث، حيث يخصص الميراث لصالح العصبة الوارثة، للضعفاء من عامة الأمة ويحبس الوقف عن الوارثين ليخصص للمصالح العامة.

إن المقابلة والموازنة بين القضايا والأحكام ستكون عملية مستمرة، فنستطيع من حين لآخر أن نعدل في صياغة القضايا ومحتواها، إما لتوافر معلومات جديدة عن موضوعاتنا التي نبحث فيها، أو لتولد فهم جديد لبعض مفاهيم القرآن أو أحكامه. حتى إذا بلغ الاتساق بين القضايا والأحكام مدى مناسباً، واستقر على ذلك، أمكننا أن ندعي الحصول على نموذج تفسيري جزئي كالذي حصلنا عليه الآن، ولا يبقى أمامنا سوى أن نرفعه إلى النموذج الكلي، فإذا تلاءم معه فستزداد ثقتنا به وسنمضي قدماً لاختبار قدرته التفسيرية باستخدامه في تحليل الظواهر الاجتماعية وتفسيرها.

على أن مهمة الأحكام ليست فقط أن نتخذها مرجعية نقيس ا صدق القضايا الاحتمالية، وإنما يمكن للأحكام أن تقودنا بطريقة مباشرة إلى اكتشاف عناصر النظام الاجتماعي وإلى اكتشاف طريقة توزيع الموارد والقيم بينها. فأحكام عقد الزواج -مثلاً- وأحكام الطلاق وما يتصل ما من مسائل الولاية والكفاءة ليست مجرد أحكام شكلية لترتيب الزيجات، وإنما هي - في المقام الأول - أحكام معيارية تعنى بتخصيص قيم الأفراد وا موعات والعلاقات في إطار مجموعة النسب. فالحكم - مثلاً - بقوامة الأزواج يعطي قيمة خاصة للزوج، والحكم بولاية المرأة على نفسها يعطي قيمة أخرى موازية، والحكم بأنه لا اعتبار للنسب في الكفاءة الزوجية يقلل من أهمية قيمة الانتساب العرقي داخل وحدة النسب، ويعلي من قيمة الالتزام الديني والخلقي، والحكم بأن طاعة الأبوين رهينة بطاعة الله يحد من سلطان

الأبوة والأمومة الرحيمة. وهكذا نرى بوضوح كيف أن الأحكام تعمل على تخصيص القيم allocation of values.

ومن ناحية أخرى هناك -فضلاً عن ذلك- أحكام أخرى تعمل على تخصيص الموارد داخل مجموعة النسب وخارجها، مثل أحكام النفقة، والمواريث، والوقف، والزكاة. فكما عملت بعض الأحكام السابق على تحديد سلطات كل من الزوج والزوجة والأبناء عن طريق تخصيص القيم، فستعمل أحكام أخرى عن طريق تخصيص الموارد لتصل إلى النتيجة ذا ا.

وإذا أدركنا الطريقة التي توزع ا القيم والموارد فإن ذلك سيقودنا بطريقة تلقائية إلى معرفة المواقع والمقامات positions and statuses التي يحتلها كل فرد في ا موعة، أو تحتلها كل مجموعة في النظام. وبما أن معرفة المواقع والمقامات، ومعرفة العلاقات بينها هي في الواقع معرفة لبنية السلطة structure of authority، فإن هذا كسب عظيم، إذ تكون الأحكام قد دلتنا كذلك على التنظيم الاجتماعي التأسيسي، وعلى التنظيمات الاجتماعية الأخرى المتصلة به، وعلى طريقة توزيع السلطة في داخل هذه التنظيمات وفيما بينها. ويجدر بنا أن نلاحظ في هذا المقام أن ما دلت عليه الأحكام هنا من تنظيمات قد دلت عليه أيضاً من قبل وبصورة مستقلة المفاهيم القرآنية التي حللناها.

فكما لاحظنا الآن الخط الانفتاحي الذي تسير عليه الأحكام -مثل الأسرة التي تنفتح في العصبة، والعصبة التي تضبط وتجبر على الانفتاح في الأمة- فقد لا حظنا الاتجاه الانفتاحي ذاته من قبل ونحن نقوم بتحليل مفاهيم القرآن الكريم، إذ رأينا بوضوح كيف أن مفهوم الإحصان ينفتح على مفهوم الولاية، وكيف أن ولاية العشيرة تتراخى لتنفتح في ولاية الإسلام، وكيف أن الرحم العرقي ينفتح على رحم الدين وعلى المدينة والأمة. وهذا التلاقي بين الأحكام والمفاهيم لا يزيد فقط من اطمئناننا إلى صحة تحليلنا، ولكن يفتح أمامنا زاوية أخرى ننظر من خلالها إلى الأحكام، لا باعتبارها آليات لتخصيص القيم والموارد داخل التنظيم الاجتماعي فحسب، ولكن باعتبارها آليات منشئة للتنظيم الاجتماعي ذاته.

التنظيمات الاجتماعية المحكمة

يشير مفهوم «النظام» إلى عمليات الاعتماد المتبادل أو المركب interdependencies بين أجزاء أو وحدات توجد بينها أنماط من العلاقات التي يمكن اكتشافها[40].

[40] international encyclopedia of social sciences, vol. 15, p. 458.

ويمكن أن يشمل هذا المفهوم شقين: شقاً نظرياً ويقصد به مركب المفاهيم والافتراضات والقاضايا التي يوجد بينها تكامل أو اتساق منطقي، وتشير إلى ظاهرة وجودية. أما الشق الآخر فيقصد به النظام الوجودي ذاته، والذي هو نمط من الظواهر الوجودية المحسوسة (وغير المحسوسة) التي يمكن وضعها وتحليلها عن طريق الشق النظري من النظام[41]. فكأنما وظيفة الشق الأول النظري هي أن يصف ويحلل ويعلل التفاعلات الاجتماعية social interactions التي تقوم بين أجزاء الشق الثاني الوجودي. وهذا الشق النظري التفسيري هو ما نطلق عليه نحن في هذا المقال اسم «النموذج الجزئي»، أي الإطار التصوري الذي يمكن أن تبنى على أساسه نظرية في التنظيم الاجتماعي.

هذا، وقد كان اهتمامنا منصباً في الجزء الأول من المقال على استخراج النموذج، حيث تمكنا من تحديد وحداته الأساسية (المفاهيم، والقضايا الموجهة، والأحكام المعيارية)، كما تمكنا من تحديد العلاقات بين تلك الوحدات، فصار لدينا -بذلك- نسق تصوري مكتمل، أي نموذج. وعلينا الآن أن نقوم (في الجزء الثاني) من المقال باستخدام هذا النموذج في عملية وصف وتحليل وتركيب للشق الوجودي للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وأول ما ينبغي علينا في هذا ا ال هو أن نجيب عن السؤالين الآتين:

1. ما هي الأجزاء التي يتكون منها النظام؟
2. ما هي الطريقة التي تترابط ا (أو تتفاعل عبرها) تلك الأجزاء؟

والإجابة عن السؤال الأول ميسورة بعض الشيء، إذ يبين لنا النموذج بالفعل قدراً منساباً من مكونات النظام الاجتماعي الإسلامي. فهناك مثلاً أفراد البشر (إناثاً وذكوراً، مسلمين وغير مسلمين)، وهناك علاقات بين أولئك البشر، يتخذ بعضها ترتيباً نظامياً محدداً ordered arrangement، ويصير بذلك مؤسسات، مثل مؤسسة الزواج، والعشيرة، والمدينة، والحكومة. وهناك علاقات ليس لها ترتيب نظامي محدد كالأول، وذلك مثل علاقات المصاهرة، وا اورة، والمتاجرة، والمقاتلة، والموالاة، والمعاهدة، ونحوها. وهناك معايير للسلوك تعبر عن قيم ومعارف ورائية، مثل الإحصان وتحريم الفاحشة، وتحريم نكاح المحارم، وإباحة الطلاق ونحوها.

على أن النموذج إذا لم يبين لنا إلا هذه الأشياء فإنه لن يكون قد تقدم بنا بعيداً عن السطح المعرفي. ولكنه يذهب أكثر من ذلك فيدلنا -كما ذكرنا سابقاً- على البنية الاجتماعية

41 المصدر نفسه، ص 458.

التأسيسية، وعلى طريقة توزيع السلطة في داخلها. والبنية الاجتماعية social structure نقصد ا كيفية ترتيب أفراد البشر بعضهم إلى بعض باعتبارهم فاعلين في الحياة الاجتماعية[42].

فأفراد البشر لا يرتبون -بالطبع- كما ترتب الأشياء، وإنما ينتسب أو ينتمي بعضهم إلى بعض، أما ما يرتب فهو النشاط الذي يقومون به. لذلك فقد صار لدينا مفهومان متصلان: مفهوم البنية الاجتماعية social structure، ومفهوم التنظيم الاجتماعي social organization الذي تقتضيه وتحتويه. فالبنية الاجتماعية تشمل الثقافة (أي منظومة الأحكام المعيارية والقيم الأخلاقية والمعارف) وتشمل التنظيم الاجتماعي، وهو ا ال العملي الذي تتجسد فيه الثقافة حيث تأخذ أنماطاً عملية من السلوك. وهذا أمر طبيعي لأن الطرقة التي ينتمي ا الأفراد بعضهم إلى بعض والطريقة التي ينظمون ا نشاطهم الاجتماعي كلتاهما مستمد من منظومة واحدة للأحكام المعيارية والقيم الخلقية.

فما هي -إذاً- البنية الاجتماعية ثقافة وتنظيماً التي يلدنا عليها النموذج؟ لقد أرانا النسق المفاهيمي في النموذج أن تمييز بعض آيات القرآن بأ ن «محكمات» وأ ن «أم الكتاب»، أ ن «أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه حاجة»[43]. وإنما سماهن أم الكتاب لأ ن معظم الكتاب، «موضع فزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب تسمي الجامع معظم الشيء أماً له، فتسمي راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدير معظم أمر القرية والبلدة أمها»[44].

كما دلتنا الأحكام المعيارية في النموذج على أن هناك تنظيماً اجتماعياً تأسيسياً (وحدة النسب) يعتبر أماً للمجتمع، ودلتنا على العناصر المكونة له، والمواقع والمقامات التي يحتلها كل فرد فيه. ودلنا النموذج كذلك على أن هناك تلازماً ضرورياً بين أم الكتاب، وأم ا تمع، فإذا انحل هذا الرباط انحل ا تمع تبعاً لذلك وذبلت العقيدة.

ويمكننا أن نتوسع قليلاً في هذا الاتجاه فنقول: إن محتوى بعض هذه الآيات المحكمات هو أحكام تأسيسية، تنشئ مجتمعاً، وتدبر أمره، وترتب علاقاته، وتحدد المحرمات فيه، وتضع الأهداف والواجبات، فهي بذلك تكون أماً للمجتمع. ولقد قمنا -لإثبات هذا- بإيراد نماذج لأمهات الكتاب، ثم حللناها لنرى كيف تكون هي ذا ا أمهات ا تمع، وذلك من آيات

---

42 Radcliffe - Brown: Method in social anthropology, delhi: Hindustan publishing corporation, with the University of Chicago, 1983, p. 168.

43 الطبري: مصدر سابق، ج 3، ص 170.

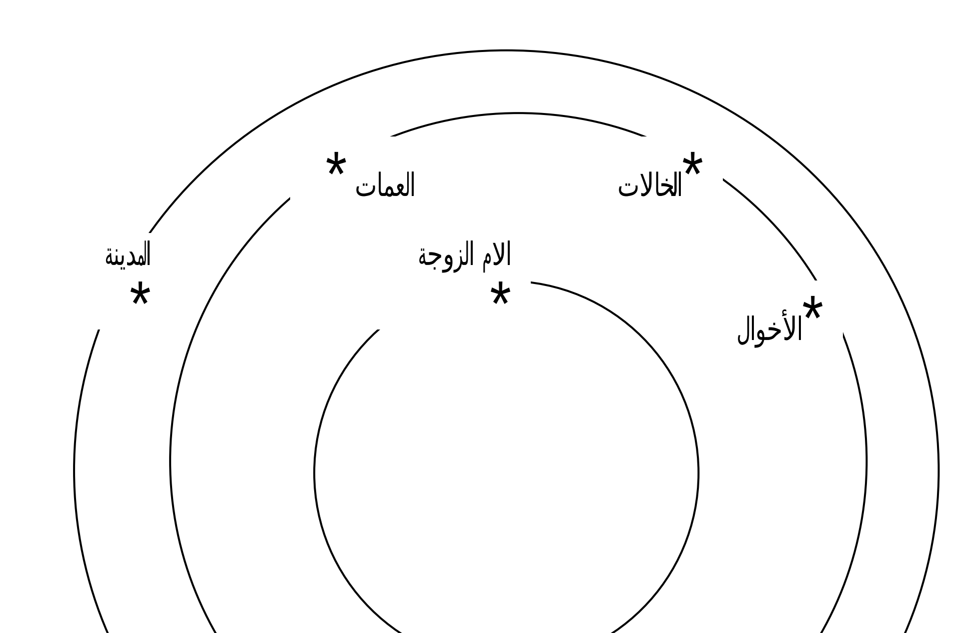
44 المصدر نفسه، ص 170.

سورة النساء في تحريم نكاح المحارم وفي الميراث، وفي تحريم الفاحشة، وآيات سورة النور في الشأن ذاته، وآيات سورة البقرة في شأن إباحة الطلاق، والآيات الأخرى الواردة في شأن العقد والولاية والكفاءة التي فصلنا القول فيها حينما تحدثنا عن أحكام القرآن المعيارية الاجتماعية.

فهذه الآيات ذا ا التي نظرنا فيها من قبل من الزاوية المعيارية، وقلنا إ ا لم تكن وصفاً عابراً لأشكال الزواج وأنصبة المواريث وإنما هي مخصصات للقيم والموارد، نقول عنها الآن إ ا لا تخصص القيم والموارد فحسب، وإنما تحدد المنظومة الابتدائية التأسيسية التي يقوم عليها بناء ا تمع، وهي في هذه الحالة منظومة النسب، أي نسق القرابات الرحمية المباشرة، ومنظومة المصاهرة، وهي القرابات الرحمية غير المباشرة. فما لم تحدد العلاقات في داخل هاتين المنظومتين بصورة واضحة، وفي كل مستويا ا وبكل تفاصيلها، فإن البنية التحتية التي يقوم عليها ا تمع ستكون محل اضطراب وقلق مستمر، وسيتعذر على الفرد أن يدرك مكانه داخل ا موعة، وسيتعذر على ا موعة أن تتماسك داخلياً. ومن أجل ذلك تتولى محكمات الكتاب بصورة تلقائية مهمتها التأسيسية بوضع محكمات ا تمع التي تحمل عليها من بعد التنظيمات الفرعية والمؤسسات الطرفية.

فآية النساء (23) آنفة الذكر تحصي سبعة من عناصر النسب (الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت)، وسبعة من عناصر المصاهرة (أمهات الرضاعة وأخوات الرضاعة، وأمهات النساء والربائب وحلائل الأبناء وأخوات النساء، وما نكح الآباء في الآية السابقة لهذه)، فتكون تلك هي مجموعة العناصر التي يشكل مجمل العلاقات بينها المنظومة التأسيسية في ا تمع. أما آية النساء (11) فهي تحدد كيفية توزيع الثروة الموروثة بين أفراد ا موعة.

ولكي يتضح ما نقول، يمكن أن نستعين بالرسم التخطيطي الآتي لنبرز بصورة أدق التركيب الداخلي لبنية النسب الذي سيبدو لنا على الشكل الآتي:



الجدة* الأب الزوج * بنات الاعمام
*
بنت الإبن* الأخ *
الجد لأم * الجوار
*
الجد
ابن الابن*
*
ابن العم العم
* أولاد البنت * * بنات الإخوة
*
اولاد الإخوة لام ابناء الاخوات
* *

ففي هذا الشكل نلاحظ بوضوح دائرة صغرى ووسطى أكبر منها وثالثة تضمهما معاً ويشتركان في مركز واحد.

وتتكون الدائرة الصغرى من:

أ. رجل وامرأة يربطهما عقد الزواج والاشتراك في عملية الإنجاب، فيشكلان بذلك عمود النسب الأعلى ويقصد بذلك الوالدان، وتقوم العلاقة بينهم على عقد اختياري يحدد الواجبات والحقوق المتبادلة.

ب. مجموعة من البنين والبنات يشكلون عمود النسب الأسفل وهم المولودون من مقابل الوالدين، وتقوم العلاقة بينهم وبين العمود الأعلى ليس على الاختيار إذ ليس لابن أن يختار أبويه ولكن على أساس أن أحد الطرفين كان سبباً في وجود الآخر.

والذي يلزم عن ذلك منطقياً هو مبدأ الواجبات والحقوق المتبادلة، مثل وجوب نفقة الوالد على ولده ورعايته عند الصغر، ووجوب نفقة الولد على والده ورعايته عند الكبر. أما العلاقة بين الأبناء أنفسهم فتتأسس على مبدأ الإخاء المنبثق عن ا اورة في الرحم الواحدة. فتنشأ عن تلك ا اورة الرحمية واجبات وحقوق كتلك التي نشأت عن العلاقة الوجودية بين الآباء والأبناء. أما الدائرة الوسطى التي تظهر في الرسم فهي دائرة ذوي الأرحام وهم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب وهم أحد عشر صنفاً، وهي الدائرة التي تمثل امتداداً مباشراً لعمودي «النسب الأعلى والأدنى، والعلاقات بين أفرادها وأفراد الدائرة الصغرى ليست على القدر نفسه من الإلزام، إلا إذا تخلى أحد أفراد هذه الأخيرة عن واجباته أو انعدام وجوده

بالوفاة أو العجز مثلاً، ففي مثل هذه الحالة سيكون ولد البنت أو الخال، أو العمة أو الخالة مسؤولاً -بحكم العلاقة الرحمية- عن أفراد الدائرة الأولى، وستكون هذه المسؤولية عرفاً يعتمده القانون ويدعمه. فدائرة أولي الأرحام هي إذاً دائرة وقائية داعمة تعزز الدائرة الصغرى، وقد تقوم مقامها إذا دمت أو عجزت. فإذا رفعنا أعيننا عن هذه الرسم وعدنا للنظر في الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً فسنلاحظ بوضوح أن هذه الآيات تحكم العلاقات داخل هذه المنظومة المتكونة من دائرتي النسب إحكاماً لا مجال فيه للاجتهاد أو الاشتباه، تماماً مثل محكمات القرآن، سوى أن الأخير إحكام في المعنى والأول إحكام في العلاقة. فالآيات تحكم المناكح بين أفراد الدائرة الأولى باستثناء الزوج والزوجة، كما تحرم المناكح بينهم وبين أفراد الدائرة الوسطى. فالعلاقة بين الأم - مثلاً - والابن تأخذ وضعاً ثابتاً، فلا يمكن للابن أن يكون زوجاً لأمه، ولو كان مثل هذا الاحتمال وارداً لا ار النظام في داخل ا موعة تماماً ولم تعد المنظومة منظومة، لتداخل مقامات الأمومة والبنوة والأخوة. ونستطيع أن نقول -بعبارة أخرى- إن تحريم الزواج داخل هذه ا موعة incest، وما ينبثق عن ذلك من إجراءات في ا ال الجنائي والاقتصادي والأخلاقي، يحول العناصر التي بداخلها من حالة الفردية والشتات إلى حالة النظام والنسق، فيكون في مقدور أي عنصر أن يحتل مقاماً خاصاً به داخل ا موعة، تترتب على الإخلال به جزاءات، وعلى القيام به منافع ومكافآت، على المستوى المادي والأدبي معاً.

وهكذا نجد أن إحكام علاقات النسب والمصاهرة وتحديدها بصورة قاطعة يقود إلى إيجاد منظومة اجتماعية ثابتة تتوزع فيها القيم أو المراتب والمقامات بصورة واضحة. فآيات النساء المشار إليها آنفاً الزواج والميراث هي آيات تخصيص القيم والموارد allocation of values and resources داخل وحدة النسب، وهو التخصيص الابتدائي الذي يعتمد عليه أفراد هذه ا موعة حينما يشبون عن الطوق وينخرطون في ا تمع الكبير.

هذا، ومن جهل مقامه داخل هذه المنظومة، أو عرفه ولكنه لم يرعه، سيكون فرداً فاقداً للهوية على المستوى الشخصي، وباعثاً للدمار على مستوى ا موعة. ويمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أن ظاهرة قطع الأرحام التي تكرر استنكارها في القرآن الكريم ما هي إلا انعكاس لحالة الإخلال بالحقوق والمقامات داخل المنظومة. وقد يجيء هذا الإخلال من جهة الأبوين، كما كان يقع في عهد الجاهلية العربية، إذ يستولد العربي الحر أمته ولكنه يستنكف أن يلحق أبناءها بنسبه، وقد يجيء الإخلال من جهة الأبناء حين ينتسبون لغير آبائهم، كما في حالة التبني الكامل. وكلا الطرفين -الإسقاط والتبني- مرفوضان لأ ما يخلان بترتيب القيم

والحقوق الذي أحكمه القرآن: وما جعلَ أدعِياءكُم أبناءكُم (الأحزاب: 3). ومثل هذا الرفض يشمل أيضاً حالة الظهار، وهي أن يقول الرجل المبغض لزوجته: أنت علي كظهر أمي، في محاولة لإحلال الزوجة مقام الأم، فيجيء الرفض القرآني الحاسم: الذِين يظَّاهِرونَ مِنكُم من نسائِهم ما هن أمهاتِهم إنْ أمهاتهم إلا اللائِي ولَدنهم (ا ادلة: 2). ويشمل الرفض كذلك حالة التوارث بغير النسب، كما وقع مؤقتاً في ظروف الهجرة ثم ألغي وصار كما قررت الآية: وأُولُواْ الأرحامِ بعضهم أولَى بِبعضٍ فِي كِتابِ اللّهِ (الأنفال: 75). فكل المحاولات الرامية إلى إحداث قدر من التعديل والتبديل في المقامات والحقوق والحدود داخل ا موعة يرفضها القرآن رفضاً قاطعاً. وعلى المنوال ذاته يطرد المنع في مجال المواريث، فلا يصح أن تمنع المرأة -زوجة كانت أو ابنة- من ميراث زوجها أو أبيها أو ابنها، ولا يجوز أن يمنع الطفل -ذكراً كان أو أنثى- من نصيبه من الميراث كما كان يحدث في الجاهلية، ولا يجوز لأحد أن يوصي بماله ليحرم الوارثين، فذلك يعتبر إضراراً، والإضرار في الوصية من الكبائر: عن عكرمة عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «**الإضرار** في **الوصية من الكبائر**»[45].

ولكن قد يقول قائل: لِم كل هذا التشديد والمنع والتحريم داخل وحدة النسب؟ ونقول: لم يذكر القرآن تعليلاً مباشراً لهذا التحريم، ولكن السياق يتضمن إشارات إلى أن هذه سنة دينية سابقة وثابتة، ولذلك فقد اكتفى أكثر المفسرين بذلك، ولم يتكلفوا تعليلاً لتحريم الزواج داخل دائرة النسب، باعتبار أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان السماوية[46]. ولكن من المفسرين من ذهب يلتمس أسباباً للتحريم، كمحاولة الفخر الرازي، إذ ظن أن سبب التحريم يرجع إلى أن الوطء إذلال وإهانة... وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه، لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الإنعام، والبنت بمنـزلة جزء من الإنسان وبضع منه، قال عليه السلام: «**فاطمة بعضة** مني»، فيجب صو ا عن هذا الإذلال»[47]. ولكن هذه حجة فيها نظر، إذ إن الوطء في ذاته ليس إذلالاً، بل إنه قد يرتفع في الرؤية الإسلامية إلى مستوى العبادة التي يؤجر من يؤديها بصور ا المشروعة. ولكن علة التحريم قد ترجع -والله أعلم- إلى أمور أخرى، منها: أن وطء الأم والأخت فيه تنكيس لخطة الخلق القائمة على فكرة البث والتكاثر الخارجي: وبث مِنهما رِجالاً كَثِيرا ونِساء (النساء: 1). ومنها أن وطء هذه المحارم سيؤدي إلى طمس

45 الرازي، التفسير الكبير، ج 9، ص 233.
46 المصدر نفسه، ج 9، ص 27.
47 المصدر نفسه، ص 27.

المقامات داخل منظومة النسب، وفتح ا ال للتنافس والاصطراع بين الآباء والأبناء حول مسائل الجنس والزيجات، فتتحول الأسرة من حرم اجتماعي آمن إلى حلبة للصراع. ومنها - وهذا هو الأهم- أن تحريم نكاح المحارم هو أحد أهم الحدود الفاصلة بين نوع الإنسان وأنواع الحيوان الأخرى، وهو إيذان بالخروج من حالة الطبيعة إلى حالة الشريعة والمدنية، وهو عتق وتحرر من حالة الاتباع التلقائي للغرائز، إلى حالة الالتزام الطوعي بالقيم، ولذلك جاء التعقيب القرآني على آيات المحارم: يريد اللّه ِليبين لَكُم ويهدِيكُم سنن الذِين مِن قَبلِكُم ويتوب علَيكُم واللّه عِليم حكِيم * واللّه يريد أن يتوب علَيكُم ويريد الذِين يتبِعونَ الشهواتِ أن تمِيلُواْ ميلاً عظِيما (النساء: 26 – 27).

لكل هذا فقد جاء التحريم القرآني قاطعاً في هذا ا ال، تأكيداً للسنة الدينية السابقة وتعميقاً لها. وهذا التحريم القاطع لزواج المحارم ترتب عليه تلقائياً التوجيه بالزواج من الأبعدين والغرباء، أي الذين يوجدون خارج دائرة النسب أو ما وراءها وهو ما يعرف بزواج الإكسوقامي exogamy عند علماء الأجناس الغربيين. وهذا يعني أن نظام الزواج الإسلامي صار يحدد اتجاه التطور الاجتماعي الذي ينبغي على أفراد ا تمع -ذكوراً وإناثاً- أن يسيروا عليه، كما يعني أن المرأة قد صار لها مكان متميز في عملية الخروج عن حالة التقوقع داخل الوحدة العرقية الطبيعية، إلى حالة تتلاقى فيها وحدات عرقية متنوعة يرتكز وجودها على المصاهرة التي يمكن أن تتطور في اتجاه الموالاة السياسية العسكرية أو التكتل الاقتصادي.

وقد يتضح هذا الأثر الانفتاحي للأسرة الإسلامية إذا نظرنا مرة أخرى في الشكل رقم (1) أعلاه، إذ نلاحظ أنه عندما توجب على مجموعة النسب أن تبحث -بنص القانون وبوازع الأخلاق- عن زوجات في ا موعات الخارجية، وأن تبحث كذلك عن أصهار، صار من اللازم أن تنشأ تبعاً لذلك علاقات تبادلية يتم عبرها خروج بعض النساء جزئياً من مجموعة النسب الدائرة الصغرى والوسطى ودخول بعض الرجال فيها كما تشير إلى ذلك الدوائر المركبة في الشكل السابق.

وبالطبع فإن عملية الخروج والدخول هذه ليست عملية آلية، وإنما هي عملية اجتماعية ثقافية معقدة، تتم فيها عمليات عديدة من المساومة والمفاوضة والمبادلة بعد تقديرات «للربح والخسارة». على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن العلاقات التبادلية ستكون محصورة في مجال الزيجات، إذ من الطبيعي أن تمتد العمليات التبادلية إلى ما لا يحصر من مجالات النشاط الإنساني. نقول هذا لأن نموذجنا يشير بوضوح إلى أن وحدة النسب ستكون هي الإطار الابتدائي الذي يكتسب فيه الفرد شيئاً من القدرات المادية وغير المادية التي تمكنه مستقبلاً من

الانخراط في عمليات التبادل والتنافس والمساومة في ا تمع الإنساني الكبير. وبالطبع فإن رأس المال الابتدائي الذي يورثه الفرد من مجموعة النسب يتكون شيئاً فشيئاً فيتدرج من بناء الشخصية منذ الصغر، إلى الالتزام الخلقي والديني، وإلى الوسامة الشكلية والمهارة اللغوية، والمقدرة على التواصل مع الآخرين، وإلى الارتقاء العلمي، وإلى الثروة المادية. فإذا خرج إلى ا تمع الكبير لم يخرج عاطلاً أو خالي الوفاض، وإنما يخرج بشيء من الميراث يستطيع عن طريقه أن يتنافس مع الآخرين، وأن يساومهم، وأن يكتسب مزيداً من المنافع والقدرات. والمتوقع في مثل هذه الحالات أن تقود عمليات التفاعل الاجتماعي هذه إلى تكتلات وتشكيلات اجتماعية جديدة تثبت وتحفظ مكاسب أصحا ا ومنافعهم، وهذه التشكيلات والتنظيمات الطوعية الجديدة والمتنوعة التي تملأ المساحة بين الفرد والدولة والتي تسمى في المصطلح الحديث بتنظيمات ا تمع المدني هي امتداد طبعي لوحدة النسب، (التنظيم المدني التأسيسي) وليست خصماً عليه، أو خصماً له.

ولكن ينبغي أن نتذكر هنا أن وحدة النسب التي نجعلها مرتكزاً للنظام الاجتماعي الإسلامي ليست مجرد وحدة عرقية تتحدد فيها الحقوق والواجبات وفقاً للوضع الذي يولد فيه الإنسان، وإنما توجد فيها (علاوة على الحقوق والواجبات العرقية) حقوق وواجبات تعاقدية، أي يرتبها عقد يدخل فيه الإنسان (الزوج والزوجة مثلاً) بوعي وإرادة، كما توجد فيها حقوق وواجبات قيمة، أي يفرزها توجه قيمي مشترك يلتزم به أفراد الوحدة عن وعي وإرادة.

فإذا كان الوضع الذي يولد فيه الإنسان يمثل قيداً على الإرادة والحرية، فإن الشرع الذي يؤمن به الإنسان يعلو على الوضع، فيكتسب الإنسان بذلك مشروعية تعديل الوضع ليتواءم مع الشرع (الإصلاح)، أو الخروج على الوضع تماماً إذا خالف الشرع (الثورة)، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَى أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: 15)، وكذلك الآية رقم (8) من سورة العنكبوت.

فوحدة النسب -إذاً- ليست تنظيماً عرقياً خالصاً، لأن الانتماء العرقي ليست له قيمة مطلقة في داخلها، وليست تنظيماً أبوياً تسلطياً، لأن سلطان الأب فيها محكوم بالعقد وبمنظومة القيم، وليست تنظيماً مغلقاً، إذ إن تحريم المناكح في داخلها ينفتح ا قسراً على الأعراق الأخرى. ويضاف إلى ذلك أن وحدة النسب تحتاج إلى مكان لتصبح بذلك تنظيماً اجتماعياً مكتملاً، على أساس أن المكان هو ا ال التفاعلي الذي يتجسد فيه التنظيم الاجتماعي ويعبر فيه عن مضمونه القيمي. ولكن هذا أيضاً لا يعني أن الوطن، أي الموضع المكاني الذي يتوطن

فيه الإنسان، ستكون له قيمة مطلقة داخل الوحدة، أو سيكون معياراً للسلوك، أو محدداً للخير الاجتماعي العام. ولا ريب أن المكان الذي يولد فيه الإنسان يمكن أن يمثل قيداً على إرادته وحريته لما يتولد عنه من ارتباطات وولاءات، ولما يكتسب فيه من منافع، ولكن كما رأينا آنفاً أن الشرع يعلو على الوضع العرقي، فهو كذلك يعلو على الوضع المكاني والإقليمي.

فالتنظيم الإسلامي التأسيسي إذاً تنظيم يتضمن وحدة العرق ووحدة المكان، ولكن يتضمن أيضاً البعد الثقافي/القيمي الذي يكون له الأثر الحاسم في تحديد الطريقة التي يتكيف ا الناس في وحدا م العرقية (طاعة بالمعروف، وإصلاحاً، أو تمرداً وثورة)، والطرقة التي يتكيف ا الناس مع بيئا م المكانية (إصلاحاً، وعمراناً، أو خروجاً وهجرة).

ولأن التنظيم الاجتماعي التأسيسي هو ا ال العملي الظاهر للعيان، فلربما اتخذ علامة يميز ا مجتمع عن آخر، بغض النظر عن منظومة الثقافة. وهذا ما سار عليه -على الرغم من عدم دقته- بعض علماء الاجتماعي السياسي، إذا صاروا يميزون بين نوعين من ا تمعات: ا تمع الذي يرتكز تنظيماً على وحدة النسب kinship structure وا تمع الذي يرتكز تنظيماً على المكان أو الإقليم territorial structure. ولكن وفقاً لنموذجنا فإن النظام الاجتماعي الإسلامي يضمهما معاً نسباً ومكاناً، ويتجاوزهما. فالتنظيم الاجتماعي الإسلامي التأسيسي -مع اهتمامه الشديد بوحدة النسب- إلا أنه ليس تنظيماً عرقياً عشائرياً، كما أنه ليس تنظيماً إقليمياً قومياً خالصاً، بالرغم من اهتمامه بالجوار وبالإقليم، وإنما هو تنظيم مديني يرتكز على التوجه القيمي المشترك الذي يضم خصوصيات عرقية وإقليمية متنوعة، ولكنه يتجاوزها لينفتح في الأمة والإنسانية، كما يتجاوزها لينفتح جغرافياً في المدينة والإقليم وفي الكون الواسع.

وقد يعني هذا -بصورة مباشرة أو ضمنياً- أن الثقافة (من قيم ورموز ومعارف ومعايير سلوكية) هي المكون وهي المحرك الأساسي للفعل الاجتماعي وللمؤسسات الاجتماعية، وفقاً لنموذجنا. ولكن السؤال الذي يثور هنا هو: كيف يستطيع التوجه القيمي المشترك أن يحدث تفاعلاً اجتماعياً.

يعرف التفاعل الاجتماعي social interaction «بأنه علاقة متبادلة بين فردين أو أكثر، يتوقف سلوك أحدهما على سلوك الآخرين، إذا كانوا أكثر من فردين»[48]. فكأنما عملية التفاعل الاجتماعي هي عملية **اتصال** دف إلى التأثير في الآخرين، إذ يؤدي الاتصال إلى وحدة في الأفكار، وتؤدي وحدة الفكر هي الأخرى إلى سلوك تعاوني، ويمكن للمرء (إذا

---

[48] سعد جلال: علم النفس الاجتماعي، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، 1984، ص 119.

كانت سبل الاتصال سليمة) الإحساس بالانتماء على الجماعة، وإدراك معاييرها ويعرف مكانه فيها[49].

فمن الممكن إذاً -وفقاً لهذا التعريف- أن تكون القيم الثقافية محركاً اجتماعياً مهماً، هذا على ألا نحصر الثقافة في نطاق القيم والمفاهيم ا ردة، وإنما نصلها بالعملية التحويلية التي يتم عبرها نقل القيم والمعارف ا ردة من الإطار النظري إلى واقع الحياة الاجتماعية. وهذه العملية التحويلية يعبر عنها في النموذج الذي نطرحه بمفهومي التمدن والإصلاح اللذين سبق أن قادنا الإقامة بالمكان- ويكون بذلك نوعاً من الفعل الاجتماعي الذي يخضع صاحبه لمعايير معينة وإذا أمعنا النظر في القول فيمكن أن نحلله إلى أربعة عناصر أساسية: الناس، والمكان، ومعايير السلوك، والسلطة الإلزامية. فإذا قلنا إن هذه ا موعة من الناس قد «تمدنت» فقد نقصد أ ا قُهرت على الإقامة ذا المكان، وأخضعت لمعايير خاصة في السلوك بفعل صاحب سلطان نافذ، ويكون صاحب السلطان هو الذي مدن المدائن -كما يقال في اللغة- ومصر الأمصار[50]. أو نقصد أ ا قد أقامت ذا المكان بعد عملية تراضٍ على معايير معينة للسلوك، فصار خضوعها ليس لسلطة خارجية مفروضة، وإنما هو خضوع طوعي لمعايير السلوك التي قد يقال -عندئذ- إ ا هي التي مدنت الناس، أي أ ا صارت قواعد تأسيسية تقوم عليها التنظيمات الاجتماعية؛ وهذا هو الذي يدل عليه نموذجنا. فقد أرانا النموذج من قبل في جزئه المفاهيمي أن المدينة يمكن أن تكون أماً للناس، كما كانت مكة أماً لهم، يتفاعلون فيها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، كما أرانا النموذج في جزئه المعياري أن أحكام القرآن هي أمهات الكتاب، وهن أمهات ا تمع. فصار من الواضح لدينا إذاً أن معايير السلوك التي يمثل الخضوع لها جوهر التمدن هي معايير الشريعة، وهكذا يمكن أن نصير بيسر إلى القول بأن النظام التنظيم المدني هو التنظيم الشرعي، وأن التنظيم الشرعي تنظيم مدني فلا تناقض أو تنافر بين ما هو شرعي وما هو مدني.

على أنه ينبغي أن نلاحظ أيضاً أن هذا التنظيم المدني الذي نتحدث عنه يسمح بالتعددية الاجتماعية وإن كان مرتكزاً على معايير الشريعة، ذلك لأن الشريعة ذا ا تسمح بالتنوع العرقي وب؛ وإذا كان «الأنبياء أولاد علات» كما ورد في قول الرسول ﷺ، ينتسبون إلى رحم دينية واحدة، مع اختلاف في فروع الشرائع، فمن الطبيعي إذاً أن تساكننا في الأرض الواحدة مجموعات أخرى من البشر، يستمدون توجها م القيمية من شرائع أخرى غير

---

[49] المرجع نفسه، ص 121.

[50] .

شريعتنا. وإذا قرر القرآن أن هناك نساء **محصنات** من غير المسلمين، وأنه من الجائز أن تنعقد بيننا وبينهن زيجات، فذلك يعني أن التعددية ا تمعية ممكنة، ومأذون ا في المدينة الإسلامية.

ويمكن أن نقول إجمالاً إن النموذج يفصح عن إمكانية للتعددية الاجتماعية التي يمكن أن تبرز في أكثر من مستوى. فهناك تعددية على مستوى ذوي الأرحام، بحيث يكون الفرد عضواً في وحدة النسب الخاصة به أو عضواً في مجموعات الأرحام، من جهة الأب، وعضواً في مجموعة الأرحام من جهة الأم، على تفاوت في الالتزام وتفاوت في الحقوق والواجبات. وهناك تعددية على مستوى المصاهرة، وهناك تعددية على مستوى المدينة الإسلامية التي ستكون أماص لعدد من الأعراق والملل.

خاتمة:

من الافتراضات الأساسية التي ارتكز عليها بحثنا هذا أن هناك -وراء مفاهيم القرآن الكريم وأحكامه الجزئية- نموذجاً للنظام الاجتماعي الإسلامي. فإذا استطعنا أن نحلل المفاهيم فإنه من الممكن أن نتعرف على موضوعات النظام، وأن نتعرف -من ثَم- على طبائعها (استعانة بأوصاف القرآن وبالبحث العلمي وبالتجربة الإنسانية). وسيكون في مقدورنا -عندئذٍ- أن نضع جملةً من الافتراضات العامة عن العلاقات التي تترابط ا تلك الموضوعات، ثم نصل تلك الافتراضات بالأحكام الجزئية التي وردت في القرآن في شأن تنظيم ا تمع. فإذا اتسقت الافتراضات مع الأحكام فإنه يكون قد توافر لدينا نموذج نظري، أي منظومة من المفاهيم والافتراضات والأحكام المعيارية ذات الاتساق المنطقي الداخلي. ويكون هدفنا من بعد ذلك أن نتخذ هذا النموذج أداةً تحليلية وتركيبية نستطيع من خلالها أن نعيد تفسير الأحكام القرآنية المفردة وترتيبها بعد أن نخلصها من التفسيرات التاريخية المستمدة من واقع اجتماعي لم يعد قائماً، وأن نعيد من خلالها أيضاً تفسير الواقع الاجتماعي القائم وترتيبه بعد تحليل دقيق لأنماط السلوك فيه، وطرائق التفاعل بين أجزائه، لتنتهي أخيراً إلى تركيب نظام اجتماعي معاصر.

فماذا فعلنا لكي يتحقق هذا؟ لقد قمنا بتحليل جملة من المفاهيم القرآنية الواردة في شأن العلاقات الاجتماعية، فتوصلنا من خلال ذلك التحليل إلى اكتشاف النسق المنطقي الذي تنتظم فيه كل تلك المفاهيم. وفي ضوء هذا النسق الناظم تمكنا من تحويل المفاهيم المفردة إلى قضايا تتعلق بموضوعات النظام، كأن نضيف إلى بعضها صفات محتملة، أو ننفيها عنها، أو ندعي أن تغيراً ما سيحدث في أحدها إذا وقع تغير في آخر. وقد كان من الممكن أن نكتفي ذا النسق المكون من المفاهيم والقضايا، فهو يصلح أن يكون إطاراً تصورياً موجهاً يحدد لنا

مجال البحث، ووحدات التحليل، ونوع المعلومات التي نبحث عنها، أي حدد لنا منهجاً نسير عليه في البحث. وهذه في ذا ا فائدة جليلة، لأنه لولا هذا الإطار التصوري لما عرفنا على أي منهج في البحث نسير.

على أننا لم نكتف بالنسق المفاهيمي، وإنما قمنا برفعه ونسبته إلى الأحكام المعيارية التي وردت في القرآن الكريم في شأن العلاقات الاجتماعية وأنماط السلوك ومعاييره. وقد فعلنا ذلك لأن الأحكام أثبت معنى وأفصح دلالةً من النسق المفاهيمي، فإذا اتسقت الأحكام معه فتلك شهادة له بالصدق. ولقد وجدنا أن الأحكام ذا ا تنتظم في نسق منطقي داخلي يشير إلى الاتجاه الانفتاحي ذاته الذي يشير إليه نسق المفاهيم. وهذه أيضاً فائدة أخرى جليلة، إذ لو أننا لم نكن نسير في ضوء النسق المفاهيمي لما استطعنا أن نكتشف النسق الذي تنتظم وفقاً له الأحكام. ولقد لاحظنا من بعد أن النسق المفاهيمي والمعياري يتضافران لرسم صورة كلية للمجتمع الذي يراد لهذه الأحكام أن تطبق فيه، فحصلنا -نتيجة لذلك التضافر- على نموذج للنظام الاجتماعي الإسلامي.

وهذا هو محط أنظارنا، إذ إننا نريد على وجه التحديد أن نتوصل عبر نسق المفاهيم والأحكام (وهو النموذج النظري) إلى اكتشاف النموذج العملي، أي النمط الذي تترتب فيه موضوعات ا ال الاجتماعي، لأنه ما لم نتعرف على النموذج الاجتماعي العملي فسيصعب علينا أن نفهم الأحكام القانونية أو نقوم بإنفاذها.

هذا وينبغي ألا تكون محاولة الرجوع إلى نص القرآن لاستخراج المفاهيم الأساسية التي يتركب منها النموذج محل استغراب، ذلك لأن القرآن -في نظرنا- هو النص المؤسس للمجتمع وللإنسان المسلم، وهو المرجعية المعيارية لهما. فإذا حاولنا أن نستخدم مفاهيم مستخرجة من نظام معرفي آخر، أو متولدة عن تطور تاريخي تمعات أخرى، فإن ذلك سيكون ضلالاً منهجياً، وسينتهي بنا إلى مآزق معرفية على المستوى النظري وإلى جهود عقيمة على المستوى العملي.

ولقد بدأ الآن بعض الباحثين يدركون طرفاً من هذا المأزق التحليلي والمعرفي، ولكن بعد أن قضوا سنواتٍ طويلة من البحث معتمدين على مفاهيم «الإقطاع» و«الرأسمالية» و«البرجوازية»... إلخ التي أفرزها التطور التاريخي الأوروبي الوسيط، أو معتمدين على بعض

مقولات الماركسية الكلاسيكية ومفاهيمها، مثل مفهوم «الرأسمالية الكمبرادورية»، والبرجوازية والطبقة العاملة ونحوها[51].

لقد بدأوا يلاحظون أن ما يسمى «بالطبقات الحديثة» في المجتمعات العربية قد تولد في أحضان تشكيلات وعلاقات «ما قبل الرأسمالية»[52]، وأن هناك «سيولة طبقية»، إذ لا تزال فئات واسعة من السكان ذات أوضاع انتقالية، ولم يتحدد انتماؤها الطبقي تحدداً نهائياً[53]، وأن هناك العديد من القضايا والظواهر التي يصعب معالجتها بشكل مرضٍ في إطار الرؤية الماركسية الكلاسيكية[54].

وبالطبع، فإن هذه الحالة من «السيولة الطبقية» المستعصية على الوصول لمرحلة الفرز الطبقي النهائي «يمكن أن تفهم إذا رجعلنا إلى النص المؤسس لهذه المجتمعات، وحاكمناها إلى مرجعيتها المعيارية والمفهومية، وذلك ما حاولنا القيام به في هذه الدراسة، فتوصلنا إلى أن تشكيلات وعلاقات ما قبل الحداثة والرأسمالية لا يمكن -ولا ينبغي- أن تقطع وتفصل بصورة نهائية عن التنظيمات والبنى الفوقية المستحدثة، أي أن نموذجنا لا يرفض بصورة مطلقة أن تكون العائلات والعشائر والقبائل ضمن التشكيلات المدنية المشروعة، ولكن النموذج -من ناحية أخرى- لا يقبل هذه التشكيلات التقليدية على ما قد يعلق بها من تعالٍ عرقي، وانغلاق تنظيمي، وإنما يسعى لتفكيكها وإعادة بنائها حتى تتواءم مع المنظومة القيمية الإسلامية.

وقد أظهرت عملية التفكيك هذه أن بعض التراتيب الاجتماعية السائدة في المجتمعات الإسلامية التقليدية [قرشي، عربي، مسلم/امرأة، مولى، عبد/ذمي، كافر] لم تكن تجسيداً صادقاً للنموذج الإسلامي، وإنما كانت إفرازاً لبيئات اجتماعية معينة، وتطورات تاريخية خاصة بها. وقد حاول بعض الفقهاء - دون استحضار كافٍ لنموذج الإسلام الاجتماعي - أن يقيدوا بعض أحكام القرآن التأسيسية العامة، وأن يحصروها في تلك التراتيب، مما ألجأنا إلى فحص نماذج الفقهاء، والقيام بعملية فرز وإقصاء للآراء التي تمت بلورتها في إطار النموذج

---

[51] انظر مثلاً توصيف الدكتور محمود عبد الفضيل لهذه القضية المنهجية ولعدم ملاءمة المناهج المستخدمة، وذلك في كتابه: التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، ط 1، 1988، ص 192 - 196.

[52] المرجع نفسه، ص 192.

[53] المرجع نفسه، ص 193.

[54] المرجع نفسه، ص 193.

العشائري[55]، لنفسح ا ال لعملية إعادة البناء، بعد أن تعود أحكام القرآن التأسيسية الكبرى، إلى عمومها وانفتاحها الإنساني.

ولكن هذا وحده لا يكفي، بل يثير أسئلة أخرى لا تتعلق بصدق قضايا النموذج، أو باتساقها المنطقي الداخلي، وإنما تتعلق بالتشكيل التاريخي لها، كأن يقال: هل ثبت تاريخياً أن النموذج الإسلامي قد فكك البنية العشائرية القبلية وأعاد تركيبها وفق نسق قيمي جديد، كما ندعي؟ أم أن الذي حدث تاريخياً هو أن البنية القبلية قد صارت «إطار عمل جاهز» لحركة النبي ﷺ -كما يدعي ذلك بعض الباحثين- و«أن المدن الإسلامية قد ضت على علاقات القرابة والنظام القبلي، ولم تتطور فيها علاقات اجتماعية أوسع ونظم مدنية»[56]؟

إن النموذج لا يقطع بشيء في هذا، ولكنه يدعونا بإلحاح لإجراء أبحاث اجتماعية وتاريخية متعمقة عن طبيعة المدن الإسلامية وتطورا ا[57]، كما يلفت أنظارنا إلى أبحاث الأنثروبولوجيا، ووظيفة الرموز الثقافية، واللغة والتدين الشعبي، والتنظيمات الدينية الطرق الصوفية والطوائف ونحوها. ولكن يكون الغرض من هذه الأبحاث مجرد تدعيم النموذج، وإثبات صدق قضاياه، وافتراضاته، وإنما الغرض منها أن نضم معطيات الواقع والتجربة والبحث العلمي إلى مقولات النموذج، فنتمكن بذلك من الجمع بين القرآن والوجود، ونتمكن من إعادة القراءة لأي منهما في حضور الآخر.

على أن النموذج لا يدعونا فحسب إلى تفكيك نماذج الفقهاء، أو التشكيلات التاريخية للنموذج الإسلامي وفحصها، وإنما يدعونا كذلك إلى تفكيك النماذج الفاعلة في مجتمعاتنا الراهنة وفحصها، وخاصة النماذج العشائرية العابرة للتاريخ، ونماذج الحداثة وما بعد الرأسمالية العابرة للمجتمع، وذلك لنرى كيف يمكن للنموذج الإسلامي أن يتفاعل معها. وهذا قد يعني - من الناحية العملية - أن نجعل التربويين، وأئمة المساجد، والقضاة الشرعيين والمدنيين، والمشرعين، والإعلاميين، والفنانين، من العينات الأساسية التي نبدأ بفحص نماذجها وتفكيكها. فإذا عرفنا مثلاً النموذج الاجتماعي الذي يحمله القاضي الشرعي وهو يفصل في نـزاعات الأسرة من طلاق، ونفقة، وحضانة، وولاية، وميراث، ونحوه، وعرفنا النموذج الذي يعبر عنه

---

[55] تمثل الدراسة التي بين أيدينا جزءاً من عمل أوسع وأشمل، ناقشنا فيه بتفصيل أوفى تلك الآراء والنماذج التي تعبر عنـها، وسيصدر ذلك قريباً في كتاب بإذن الله تعالى.

[56] انظر هذا ونحوه في د. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف ا تمع العربي، نقله إلى العربية محمود شريح، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1992، ص 70 - 71.

[57] تحضرنا في هذا المقام الدراسة الرائدة التي قام ا الأستاذ هشام جعيط في كتابه: الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسـلامية، بيروت، دار الطليعة، 1993.

الكتاب المدرسي الذي يلقنه الأطفال، والنموذج الذي يبثه المذياع والتفاز، فإننا نستطيع أن نعرف - من ثم - ما إذا كانت مثل هذه المؤسسات تعبر عن نموذج واحد هو النموذج الإسلامي، أو تعبر عن نماذج أخرى، ويمكننا إذاً - وهذا هو الأهم - أن نحدد اتجاه الانحراف المؤسسي عن النموذج الإسلامي، وأن نقترح كيفية الإصلاح والتحديث.

التغيير السياسي بين الأسئلة
الغائبة والواقع الراهن

محمد بن نصر*

تقديم

فكرة التغيير والسعي إلى ما هو أفضل من الأمور المهمة في حياة الأفراد وحياة الشعوب، وفي قيام الحضارات واستمرارها. وقد رد أحد المفكرين الغربيين على الرأي القائل بالانهيار المحتمل للحضارة الغربية بأنه من غير الممكن أن تسقط هذه الحضارة في المستقبل القريب لسبب بسيط، هو أنها حضارة لا تعرف التقليد، وأن أهلها يحسنون فن النقد الذاتي والوقوف بجرأة عند عوامل التفكك والانحلال، مشيراً بذلك إلى المنطق الداخلي الذي يحكم حركيتها الحضارية. والتقليد أساساً حالة معرفة متوقفة عن النمو، أصابها وهم الاكتمال فانغلق أصحابها على ذواتهم. والمتأمل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع يجد فيها دعوة صريحة ضد الركون والاطمئنان إلى الأمر الواقع. ولا يمكن لأمة أن تصاب بشيء أخطر من فقدان الأمل في تحقيق الأفضل بالرغم من فشل المحاولات المتكررة، وضخامة التضحيات. ولهذا صدق من قال: ليس الفشل أن يسقط الإنسان ولكن الفشل أن يقف حيث سقط.

راودتني هذه الخواطر وأنا أستمع إلى صديق كان يحدثني عن الحالة التي أصبح عليها الطلبة الذين يدرسهم في المعاهد الثانوية وفي الجامعة. قال: عندما كنت طالباً كان الفصل الذي أدرس فيه عبارة عن خريطة سياسية تعكس كل التيارات الفكرية والإيديولوجية الموجودة في البلاد، وكان بذلك منبراً لحوارات ساخنة وجدل لا ينتهي. وكنت متذمراً من هذا الأمر أشد التذمر لأني كنت أرى فيه جدباً فكرياً وتضخماً أيديولوجياً خطيراً على المستقبل العلمي في بلادي، لكنني صرت اليوم أكثر تذمراً، بل أكثر خوفاً على مستقبل الطلبة الذين أُدرسهم. فقد أصبح الفصل عبارة عن مسحة ملساء تعكس سيولة

---

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة ننتار بباريس 1993، أستاذ مساعد بقسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، مدير تحرير مجلة التجديد.

قاتلة معبرة عن شعور بالإحباط أحال المكان إلى مقبرة يسكنها الأحياء. ثم قال: إن هذا الوضع جعلني أعيد النظر في تقديراتي الأولى، فقد كان زملائي في الفصل على الرغم من «الضحالة العلمية» التي كنت ألحظها فيهم كلهم على اختلاف انتماءا م الأيديولوجية مؤمنين بضرورة التغيير، ويعملون من أجل وضع أفضل لبلادهم وأمنهم. أما الآن فقد أصبح اللامعنى هو القدر المشترك بين الطلبة، ونتج عن حضور اللامعنى غياب الهدف وبالتالي غياب الفعل.

ودعني صديقي وتركني أتأمل ما قاله وأتساءل عن العوامل التي أدت إلى هذه الحالة من الإحباط وفقدان الفعالية. ما الذي جعل حركة الإصلاح تراوح مكا ا منذ أن كتب عمر طالب عام 1652، منبهاً الدولة العثمانية إلى تنامي النفوذ الأوروبي قائلاً: «الآن أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل المرافئ المهمة من العالم، وقبلاً كان تجار الهند والسند معتادين على ا يء إلى السويس وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع. أما الآن فهذه البضائع تنقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان، وتنشر في العالم أجمع انطلاقاً من هناك، أما ما ليسوا بحاجة إليه فإ م يأتون به إلى إستانبول وغيرها من أراضي الإسلام ويبيعونه بخمسة أضعاف سعره الفعلي فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على الشواطئ وعلى التجارة المارة من هناك، وإلا فإنه لن يمر وقت طويل ويسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام»[1]. حقاً إنه نص مثير، يعبر عن بصيرة نافذة، ويبين أن علم المستقبليات ليس فقط استقراءً للأرقام والإحصائيات واستنباطاً لقوانين عامة، ولكنه أيضاً إدراك واكتناه لعمق التحولات التي ما زالت في بدايا ا.

تعددت مجالات الإصلاح وتنوعت منطلقا ا الأيديولوجية والفكرية، ولكنها اشتركت جميعها في النتائج الهزلية التي حققتها، وذلك قياساً إلى الأهداف والشعارات التي رفعتها. فقد اصطدمت جميعاً بجدار الدولة الوطنية الحديثة فتلاشى بعضها واندمج بعضها الآخر فيها، والحالات الاستثنائية التي خالفت هذه القاعدة يمكن تفسيرها إما بسبب قوة

1 هذا النص أورده خالد زيادة: اكتشاف التقدم الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص 31 - 32.

البنى الاجتماعية التقليدية أو بسبب ضعف بنية الدولة نفسها[2]. هذه الملاحظة دفعتنا إلى التساؤل عن عوامل قوة هذه الدولة. وقد انطلقنا في معالجة هذه القضية من مناقشة الفرضية الآتية:

إن عدم وعي المفكرين المصلحين بالظروف التي نشأت فيها الدولة في الغرب جعلهم يراهنون على الرسالة الإصلاحية للدولة الوطنية الناشئة، وعدم وعي المفكرين الإسلاميين تحديداً بظروف نشأة الدولة الوطنية الحديثة وعوامل قو ا جعلهم يدخلون في مغامرات سياسية فاشلة. بل إن وعيهم بالتجربة الإيرانية وعي يغلب عليه منطق المحاكاة الساذجة أو منطق القطيعة النافية، فلا نجد في الأدبيات الإسلامية السياسية فهماً عميقاً لتحول شعار الدولة الإسلامية «من شعار ثورة إلى إيديولوجية دولة».

وسنبدأ في تحليل هذه الفرضية ومناقشتها بالتوقف عند أهمية «دولة التنظيمات» العثمانية بوصفها التشكيل الأول للدولة الحديثة في العالم الإسلامي، فقد ساد نوع من الاعتقاد القوي مصدره الملاحظة المباشرة، ومفاده أن التفوق الغربي يعكس بالدرجة الأولى تفوقاً عسكرياً، وبالتالي فالتحدي يمكن في بناء جيوش على النمط الأوروبي، وكما قال خير الدين التونسي: «إن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين»[3]. ثم ننتهي بالتوقف عند التصور الاختزالي لمفهوم الدولة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة وأثر ذلك في عملية التغيير.

الدولة في الفكر الإصلاحي

2 قد يعترض معترض فيقول كيف إذاً نفسر نجاح الثورة الإيرانية في إسقاط الشاه؟ لا نعتقد أن الفرق بين الذين شاركوا في الثورة الإيرانية وبين غيرهم ممن خاضوا تجارب تغييرية يكمن بالضرورة في قوة إيما م بقضيتهم واستعدادهم النفسي الجهادي في الدفاع عنها، ولكنه يعد أساساً في القاعدة الاجتماعية القوية التي كانوا يستندون إليها والمتمثلة في المؤسسات التقليدية التي حافظت على استقلالها المادي - نسبياً - والسياسي تجاه الدولة. وقد يعترض معترض آخر فيقول: لقد استطاع الإسلاميون أن ينفذوا إلى السلطة في السودان، وهذا الأمر يمكن أيضاً تفسيره بأن الإسلاميين كانوا يشكلون الجزء الأكبر من كوادر دولة ما زالت قيد التشكل.

3 معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص 152.

فرق العلماء المسلمون بين البحث في شرعية السلطة[4] والبحث في أجهزة الدولة، فوضعوا المسألة الأولى في المباحث الكلامية والعقائدية، مثل السؤال عن الضرورة الشرعية

4 لعله من المفيد أن نوضح أن مفهوم شرعية السلطة شهد تحولات أساسية يمكن أن نلمسها من خلال الأثر الذي تركه لنا ثلاثة من كبار العلماء الذين عرفتهم الأمة الإسلامية، وهم أبو الحسن الماوردي، وأبو حامد الغزالي، وابن تيمية. الأول كان قد عايش الغلبة شبه الكاملة للبويهيين مع التنبيه إلى عدم المبالغة في هذا الشأن، ويكفي أن نتأمل في النص الآتي لنفهم العلاقة التي كانت سائدة بين الخليفة العباسي الطائع وكبير البويهيين، عضد الدولة فناخسرو.
ذكر أبو الفرج ابن الجوزي في أخبار العام 369هـ الخبر الآتي: «سأل عضد الدولة الطائع في مورده الثاني إلى الحضرة عاصمة الخلافة أن يزيد في لقبه تاج الملة، ويجدد عليه الخلع، ويلبسه التاج والحلي المرصعة بالجواهر، فأجابه إلى ذلك، وجلس الطائع على سرير الخلافة في صدر صحف السلام، وحوله من خدمه الخواص نحو مئة بالمناطق والسيوف والزينة، وبين يديه مصحف عثمان، وعليه ستارة بعثها عضد الدولة، وسأل أن يكون حجاباً للطائع حتى لا تقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم ولم يكن مع أحد منهم حديد، ووقف الأشراف أصحاب المراتب من الجانبين. فلما وصل عضد الدولة أوذن به الطائع، فأذن، فدخل وأمر برفع الستارة، فقيل لعضد الدولة: قد وقع طرفه عليك، فقبل الأرض ولم يقبلها أحج ممن معه، تسليماً للرقبة في تقبيل الأرض، فارتاع زياد من بين القواد لما شاهده، وقال بالفارسية: ما هذا أيها الملك، أهذا هو الله عز وجل؟ فالتفت إلى أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف وقال له فهمه وقل هذا خليفته في الأرض، ثم استمر يمشي ويقبل الأرض تسع مرات والتفت الطائع إلى خالص الخادم وقال له: استدنه فصعد عضد الدولة وقبل الأرض دفعتين. فقال له الطائع: أدن إلي، أدن إلي، فدنا وأكب وقبل رجله وثنى الطائع يمينه عليه. وكان بين يديه سريره مما يلي الجانب الأيمن للكرسي، ولم يجلس فقال له ثانياً: اجلس، فأومأ ولم يجلس، فقال له أقسمت عليك لتجلس فقبل الكرسي وجلس... ثم قال الطائع: قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها، وسى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي، فتول ذلك مستخيراً الله تعالى فقال له عضد الدولة: يعنيني الله عز وجل على طاعة مولانا وخدمته». المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق كرنكو، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، 1357 - 1358هـ، ج 7، ص 98 - 99.
تعمدنا ذكر هذا النص بأكمله لأن بعض المؤرخين يكتفون بذكر الفقرة الأخيرة ليبينوا ارتهان الخلافة عند الأمراء البويهيين، ولكن كما نلاحظ لم تكن علاقة الخليفة بعضد الدولة علاقة تبعية كلية.
إن معايشة أبي الحسن الماوردي لهذا الوضع الذي كانت عليه مؤسسة الخلافة جعلته إذاً واعياً بالتحولات التي حصلت فيها، لذلك تراه يتصدى لخطر الاستقلالية الكاملة للسلطة عن الشرع، فأعاد إلى الأذهان مشروعية الخلافة، وقال بضرورتها لضمان الأمن وليتكاف الناس عن المظالم، فانتشار الأمن وسيادة العدل مطلوبان شرعاً، ولذلك حافظ الماوردي على الحد الأدنى من وظائف الخليفة التي لخصها في حماية الدين والدفاع عن قيم الإسلام وحماية دار الإسلام والأمر بالجهاد وإقامة الصلاة والرقابة على الأموال.
أما أبو حامد الغزالي فقد عاصر صعود السلاجقة الأتراك ونفوذهم المتزايد، فرأى أن الأمن والسلام ضروريان، فهما شرطا سعادة البشر وخلاصهم. فالسلطة عنده لا تعرف بطبيعتها وأصلها، ولكن بالوظيفة التي تؤديها. ووظيفة السلطة هي حماية الدين، وحماية الدين مؤسسة على حماية النظام العام. وعليه فالطاعة تكون لمن بيده الشوكة،وكان بذلك أول من فرق بين مفهوم الضروري ومفهوم الشرعي، وفرق بين الطاعة الشرعية والطاعة الضرورية.
وأما ابن تيمية فقد عاصر الحروب الصليبية والغزو المغولي. ولئن رأى في الأمن ضرورة، فقد أوجب أن يكون هذا الأمن موافقاً للشرع ولا يكون غطاء ومطية لإدخال قوانين تتنافى مع الشرع، فأصبحت مهمة العالم عنده تتمثل في تحويل الضروري إلى شرعي.

والضرورة الاجتماعية للسلطة، أو السؤال حول اختيار الإمام أو تعيينه، كما عبرت عن ذلك المناظرات الشيعية السنية. أما أجهزة الدولة وما يتعلق ا من وظائف ومهمات فقد جعلوها من اختصاص الفقهاء، وإن كان نصيب كتاب السلاطين أو كتاب الدواوين منها هو الأوفر[5]. والجدير بالذكر أن القاضي أبا الحسن الماوردي ت 450ه كان من الأوائل الذين حاولوا تجاوز هذا التفتيت للمسألة السياسية فجمع في أبحاثه بين الجانب النظري مشروعية السلطة والجانب العملي أجهزة الدولة، ولعل ذلك يعود لجمعه عملياً بين صفة الفقيه وصفة السياسي تولي منصب قاضي القضاة لمدة طويلة من الزمن. ثم جاء ابن خلدون فرد السلطة السياسية إلى أصولها الاجتماعية، فأبرز عوامل النشأة والنمو وعوامل الا يار والسقوط التي تتحكم فيها.

ويمكن أن نقول بإجمال إن الفقهاء ظلوا مشدودين إلى مثال الخلافة الراشدة، متعلقين بالنماذج التي أفرز ا تلك التجربة، فاستنتجوا منها أصولاً لاختيار الحالات بنوع جديد من أساليب الحكم لم تعرفها الإنسانية سابقاً زهدت المسلمين في العودة إلى القرآن الكريم لاستخلاص نماذج إسلامية تتجاوز الظروف التي أحاطت ا. بل إن تعلقهم بالمثال الراشدي جعلهم يضعون الواقع الإسلامي الذي أصبح أكثر تعقيداً في الموقف «الطارئ» أو «المؤقت والمرفوض»، فلم يحاولوا فهم الآيات التي حكمت حركته، وتركوا الأمر لكتاب الدواوين الذين اهتموا بمعرفة القوانين التي نظمت استمرار السلطة وبقاءها. وكانت المفارقة الصارخة هي أ م عندما تعرفوا على التجربة الغربية فوجئوا بأن الحلقة الأقوى في المشروع الغربي - حسب ما كانوا يتصورون - كانت هي الحلقة الأضعف في تفكيرهم النظري واهتمامهم العملي. فظهرت لهم مؤسسة الدولة الحديثة وكأ ا مفتاح التمدن والتحضر، فربطوا بشكل آلي بين قوة الدولة و ضة ا تمع.

كان رفاعة الطهطاوي ت 1883ه من بين الأوائل من علماء المسلمين الذين كتبوا في السياسة في العصر الحديث، وكان لمعايشته للتجربة السياسية الغربية واطلاعه المباشر على الكتابات الغربية التأسيسية مثل كتاب: روح الشرائع 1748 l'esprit des lois

5 في تطور تدريجي ومركب استطاعت الدولة أن تنسلخ عن عصبتها القبلية وترسي تقاليد جديدة تمثلت في اعتمادها المباشر على العسكر المماليك المستوردين. يشتركون هؤلاء مع الدولة في انسلاخهم عن انتمـاءا م القبليـة وتوطيـد انتمائهم للدولة. واستطاعت مؤسسة الخلافة أن تستخدمهم في صراعها مع العناصر التي كونت عصبتها القبلية، إلا أن هؤلاء الجنود تحولوا بدورهم إلى وحدة بيروقراطية استطاعت أن تسيطر وتوجه مؤسسـة الخلافـة دون أن يتعرضـوا للخليفة رمز مؤسسة الخلافة بل حافظوا عليه وعظموه تغطية لاستئثارهم بالسلطة.

لمونتسكيو Montesquieu والعقد الاجتماعي Du contrat social 1762 لروسو Rousseau الأثر البالغ في تصوره لرسالة الدولة وأهميتها. يقول الشيخ رفاعة الطهطاوي: «وقرأت في الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلماكي principes du droit de la nature et de gens: 1820 وترجمته وفهمته فهماً جيداً». وقرأت مع مسيو شواليه جزءاً من كتاب يسمى روح الشرائع، مؤلفه شهير بين الفرنساوية ويقال له مونتسكيو»، وهو كتاب أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبني على التحسين والتقبيح العقليين. وقرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمى عقد التآسي والاجتماعي الإنساني مؤلفه يقال له روسو Du contrat social, Geneve: 1762». لقد اكتشف الشيخ الطهطاوي فناً جديداً لم يعهده من قبل أو على الأقل لم يعهد الطريقة التي استخدمت فيه، ولذلك تراه يعلق فيقول: «هذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شريعة»[6]. وتعبيراً عن إعجابه بهذه التجربة رفض أن يستخدم مصطلح السياسة لأنه في نظره لا يعبر بالفعل عن هذه النقلة النوعية في الفكر السياسي الإنساني واستعمل بدلاً عنه مصطلح «البوليتقا».

تقوم الدولة في نظر الطهطاوي على «دعامتين أساسيتين: القوة الحاكمة والقوة المحكومة»، الأولى تضمن الاستقرار وانتظام العلاقات الاجتماعية «جالبة للمصالح ودارئة للمفاسد»[7]، والثانية القوة المحكومة، وهي كما يقول: «القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وآخرة». والضامن لذلك هو الميثاق الدستوري، ولكن كيف نشأ ذلك الميثاق وكيف أصبح ضابطاً ومسيراً لعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ كيف توصلت هذه العقول كما يقول إلى الحكم «بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الأقاليم وراحة العباد ... وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً[8]؟ كان الشيخ شديد الانبهار فاكتفى بالإعجاب وانصرف عن الأسئلة المتعلقة بالنشأة والنمو. ولا شك أن الشيخ الطهطاوي

---

6 رفاعة الطهطاوي: تخليص الأبريز في معرفة أحوال باريز، القاهرة، طبعة القاهرة، 1974، ص 336.

7 المرجع نفسه، ص 229.

8 يذكر هذا بجزم قاطع بالرغم من أنه خصص الفصل الخامس من كتابه لتبيان ما حصل للوزراء الذين وضعوا خطوط أيديهم على الأوامر السلطانية والتي كانت السبب في زوال مملكة الملك لويس الأول.

كان يريد أن ينقل هذه المعاني كما شاهدها متعينة في أنماط من السلوك إلى أبناء أمته ليسهم في تحريرهم من الاستبداد الذي اعتبره المفكرون الغربيون الذين قرأ لهم وعنهم سبب تخلف الشرق. وبالرغم من أنه يشير إلى أهمية مبدأ الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية متأثراً في ذلك بآراء مونتسكيو حيث ترجم الميثاق الدستوري الفرنسي وخصص الفصل الثالث من المقالة الثالثة في تدبير «الدولة الفرنساوية»، فإن السؤال يظل قائماً وهو: ما العوامل التاريخية والتطورات الاجتماعية التي جعلت هذا التفريق ممكناً؟

إذا عدنا إلى كتاب خير الدين التونسي ت 1889م أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك نجد فيه أيضاً تأكيداً لعدالة التنظيمات السياسية الغربية المؤسسة - كما يقول - على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة بلدا م»[9]. فكيف أصبح هذا الأمر طبيعة في بلدا م على فرض أن ذلك صحيح؟ لم يثر خير الدين هذا السؤال، وإنما طالب المسلمين بالاقتباس من هذه الأنظمة التي ليست في النهاية - كما كان يرى - إلا ترجمة عملية للمبادئ الإسلامية التي تخلى عنها المسلمون، فكان ذلك من أسباب الوهن والضعف. ثم ما الظروف التي جعلت المسلمين يتخلون عن التمسك ـذه المبادئ؟ وما الظروف التي تجعلهم يقتبسون تطبيقا ا الغربية فينتجوا قوانين تضبط مجال الحقوق المدنية التي اعتبرها دعامة الدولة الحديثة؟ إن حجر الزاوية في هذه الحقوق المدنية هي الحرية الشخصية التي فهمها خير الدين على أ ا إطلاق الإنسان في كسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله. تلك هي المقدمة الضرورية للحرية السياسية التي تقتضي تدخل الرعايا في السياسة والتباحث فيما هو أصلح للملكة. فالأمر الوحيد الذي شغل خير الدين هو كيفية إقناع العلماء والحكام بأهمية هذا المبادئ السياسية، وفي ذلك يقول: «وأهم تلك الفوائد عندي، التي هي في هذا التأليف مناط قصدي، نذكر العلماء الأعلام، مما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية. وذلك ما

9 مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، 1972، ص 98.

تتأكد معرفته من أحوال الأمم الأخرى خصوصاً من لهم بنا مزيد اختلاط وشديد علاقة وارتباط»[10].

كان خير الدين التونسي عميق الإدراك للنقلة النوعية التي أحدثتها الحضارة الغربية في الاجتماع الإنساني وأن هذه الحضارة سوف لن يقف تأثيرها في البيئة التي انطلقت منها، وإنما سيمتد نفوذها في بقية أنحاء العالم تبشيراً ودعوة لعالمية رسالتها وتحقيقاً لذلك غلبة وقولبة وعولمة. «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلم يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك ا اورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنياوية فيمكن نجا م من الغرق»[11]. وهكذا فهو يرى أنه ليس هناك من حل إلا الانخراط الكلي في هذا السيل الجارف. هل ذلك ممكن؟ ما نتائج مثل هذا الانخراط؟ مسائل بقيت معلقة!

قسم ابن أبي الضياف في كتابه إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان[12] ت 1874م الملك إلى أصناف ثلاثة: الملك المطلق، والملك الجمهوري، والملك المقيد بالقانون، ويرفض ابن أبي الضياف النمط الأول ويعترض في الوقت ذاته على القول بالخروج عن السلطان لأن في منازعته استبدال الخوف بالأمن وإراقة الدماء والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جور الجائر. أما الملك الجمهوري فيستحسنه ولكنه يقول: «إن قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً»[13]. وهو في النهاية يختار الملك المقيد بقانون والذي يرى فيه النهج المحصل للخير والنفع الذي كان حاصلاً في صدر الإسلام، مستنداً في ذلك إلى رأي ابن خلدون القائل بأن «الممالك لا تكون على ج واستقامة إلا إذا كانت الدولة طالبة ومطلوبة»[14]. وفي رأي ابن أبي الضياف أن النظام النيابي الذي انتهجته أوروبا هو النظام الأوفق لحماية حقوق الأفراد والحكام على حد سواء. ولا نجد أيضاً عند ابن أبي الضياف

10 معن زيادة، مرجع سابق، ص 49.
11 خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، مطبعة الدولة الحاضرة، د.ت، ص 50.
12 أحمد ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تونس، طبعة تونس، 1963.
13 ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج 1، ص 12.
14 ابن أبي الضياف، مرجع سابق، ج 1، ص 67 - 68.

تساؤلاً حول القاعدة الاجتماعية التي تسمح بمجلس النواب أن يكون فعلاً كما تصوره لا أن يكون فقط في خدمة الحكام[15]؟

وقد أدى هذا التصور السياسي لطبيعة نظام الحكم عند ابن أبي ضياف إلى توسيع مفهوم السياسة الشرعية، وإفراز نمط جديد يدور بين العقل والشرع، تسربت من خلاله مجموعة من المفاهيم لم يعهدها القاموس السياسي الإسلامي مثل مفهوم السيادة الوطنية، والمواطنة، والولاء للوطن... إلخ.

من جهته يذهب محمد عبده إلى «أن الشرع الإسلامي لم يجيء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معرفة الشورى عليهم، كما لم يمنع كيفية من كيفيا ا الموجبة لبلوغ المراد، فالشورى واجب شرعي وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطرائق باق على الأصل من الإباحة والجواز كما هو قاعدة في كل ما لم يرد فيه نص بنفيه أو إثباته. وعليه فقد ندب أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمم التي أخذت هذا الواجب عنا وأنشأت له نظاماً مخصوصاً متى رأينا في الموافقة نفعاً ووجدنا من فائدة تعود على الأمة والدين، وإلا اخترنا من الكيفيات والهيئات ما يناسب مصالحنا ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه، بل وجب علينا إذا رأينا شكلاً من أشكال العدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره»[16]. إن الهم الأساسي للإمام محمد عبده هو إعطاء مشروعية للاقتباس من الآخر، ويصاحب هذا الهم تسليم بصلاحية الكيفيات التي استحدثتها الأمم الأخرى، ولكن غاب عنه بشكل كامل التساؤل حول شروط وجودها، أو بالأحرى شروط تحققها في الغرب وحول إمكانية تحققها في ا تمع الإسلامي. واختزل الأمر في الفرد الحاكم حيث قال الإمام بوضوح كامل: «لو رزق الله المسلمين حكاماً يوفي دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد ضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخر م وهذا لدنياهم وساروا

15 نجد عند الأفغاني وعياً متقدماً شاشة النظم السياسية التي لا تكون نتيجة لمطلب اجتماعي حيث يقول: «إن القوة النيابية لأمة لا تكون لها قيمة إلا إذا نبعت من نفس الأمة، وإن مجلساً نيابياً يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبيـة محركة له فهو مجلس موهوم متوقف على إرادة من أحدثه، فالعقول والنفوس أولاً والحكومة ثانياً».

16 نقلاً عن محمد عمارة، مقدمة كتاب علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكـم، بـيروت، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر، 1972، ص 32 - 33.

يزاحمون الأوروبيين فيرحمو م»[17]. إ ا نظرة في غاية التفاؤل والبراءة، ولكنها براءة مستغرقة في حلم ناعم، مختصرة للمسافات، وقافزة فوق الوقائع والأحداث.

هكذا نرى أن ثنائية العدل والاستبداد العدل الغربي والاستبداد الشرقي قد حكمت منطق التفكير عند مفكري الإصلاح، ولذلك راهنوا مراهنة كبيرة على قيام الدولة الحديثة المقيدة بالقانون. بل ذهب ابن باديس إلى حد تأييد الحركة الكمالية في تركيا، وذلك لأنه توصل إلى أن أشكال الحكم التي عرفها العالم الإسلامي لا تورث إلا الاستبداد بما في ذلك مؤسسة الخلافة، فهو يقول: «لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد في صدر الإسلام وزمناً بعده على فرقة واضطراب. ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة - ولا نبرر كل أعمالهم - لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً م، وأزالوا رمزاً خيالياً فُتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام. إن خيال الخلافة لن يتحقق وإن المسلمين سينتهون إن شاء الله إلى هذا الرأي»[18].

يمكن أن نخلص في هذا المستوى من الدراسة إلى أن الهم الأكبر عند مفكري الإصلاح الذين رأينا نماذج منهم هو التخلص من الاستبداد الذي صور لهم على أنه العقبة الرئيسية لنهضة الأمة الإسلامية، وهو ما دفع عبد الرحمن الكواكبي إلى القول لو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن ينتسب لقال: «أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي القدر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب»[19].

غابت إذاً إشكالية نشأة المثال الدولة الغربية وتطوره عند مفكري الإصلاح، ولا شك أن حرصهم على تقديم إجابة سريعة لإشكالية مستعصية ولكنها ملحة - هي إشكالية ضة العالم الإسلامي - قد أغفلهم عن النظر بعين ناقدة إلى التجربة الغربية فضلاً عن معرفة إمكانية توافر شروط تقبلها في العالم الإسلامي، فجعلوا من الدستور «مسألة المسائل» كما لخص ذلك لطفي السيد في مقولته المشهورة. فكانوا مدفوعين بضرورة ضم

17 الإمام محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، دار الشروق، 1993، جـزء 3، ص 251 - 252.

18 آثار ابن باديس، تحقيق عمار الطالبي الجزائر، 1968، ج 3، ص 410 - 412.

19 علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب، بيروت، المطبعة الأهلية للنشر، 1978، ص 171.

«تكنيك الغرب إلى الثقافة الإسلامية دون أن يتعمقوا في دراسة الفرضيات الأساسية في الثقافة الإسلامية وما إذا كانت تصلح لمهمة من هذا النوع»[20].

لقد غاب عن المفكرين الإصلاحيين أن الدولة الحديثة التي دعوا إليها وأناطوا ا مهمة قيادية عملية النهضة كانت أساساً مشروع الغرب للتحكم في ا تمعات الإسلامية، إذ لم يكن من الممكن التحكم في مجتمع يدين أفراده بولاءات متعددة ومتنوعة إلا بإيجاد سلطة مركزية تبسط نفوذها على ا تمع وتلغي بذلك المؤسسات الوسيطة. على أننا لا نبغي من وراء ذلك تحميل رواد الإصلاح الإسلامي مسؤولية مشكلاتنا الراهنة، ولكن نريد فقط أن نبين المنطق الذي حكم تفكيرهم فاستحضروا أسئلة الآخرين ولم يخرجوا منها. وقد ورث عنهم من خلفهم هذا المنطق، فرفضوا الدولة الوطنية التي انتهت بإلغاء وظيفة ا تمع دون أن ينظروا في أسباب تمكنها، الأمر الذي جعل حركة التغيير ترتد على نفسها في كل مرة.

سبق أن ذكرنا أن فكرة الاستبداد الشرقي التي روج لها عدد من المفكرين الغربيين قد وجهت بصفة مباشرة وغير مباشرة تفكير رواد الإصلاح، فإلى أي حد يمكن أن نعتبر أن الدولة السلطانيةكانت مستبدة؟

الاستبداد الشرقي بين الحقيقة والمبالغة

روج عدد من المفكرين الغربيين[21] فكرة الاستبداد الشرقي، وفسروا تأخر الرق الإسلامي بتخلف نظامه السياسي الاستبدادي، وذلك لحسم الصراع ائياً مع المنظومات التقليدية أطر سياسية ومؤسسات دينية ووحدات اجتماعية. وردد مفكرو الإصلاح هذه الفكرة، واعتبروا التحرر من الاستبداد شرطاً من شروط التمدن. ولا شك أن الحرية الفكرية بمفهومها الشامل مقدمة ضرورية لنهضة ا تمعات، ولكن الملفت للنظر أ م لم يبحثوا في طبيعة الاستبداد نفسه: هل هو استبداد السلطة السياسية؟ أم هو الوجه الآخر لتوقف ا تمع الإسلامي عن النمو؟ لقد انتهى الصراع بين الفقهاء والسلاطين حول ماهية السلطة إلى تسوية فرضتها الضرورة الواقعية واقتضاها حفظ المصالح المشتركة بين

---

20 معن زيادة، مرجع سابق، ص 20.

21 انظر بالخصوص: ما قاله مونتسكيو في روح الشرائع L'esprit des lois, Geneve: 1748، وخاصة الكتـاب الثاني، الفصل الأول، والكتاب الخامس، الفصل الرابع عشر، والكتاب السادس، الفصل الثالث.

«الجماعة الدينية» و«الجماعة السياسية». وتمثلت هذه التسوية في توزيع المهام بين الفقهاء والحكام فاستقل الحكام با ال السياسي على أن لا يتجاوز استئثارهم حدود المسألة السياسية، وتولى الفقهاء إدارة شؤون ا تمع على أن لا يشمل ذلك ا ال السياسي، وظل التقارب حيناً والتباعد حيناً آخر يحكم العلاقة في المناطق المشتركة والمتاخمة، ولم تنجح محاولة نظام الملك في توسيع صلاحيات الحاكم كما لم تنجح محاولة ابن تيمية في توسيع صلاحيات الفقيه. إن ما تقدم ليس إلا نموذجاً تجريدياً لعلاقة اتسمت بالتعقيد وعرفت منعرجات ومنخفضات متشعبة، ولكن هذا لا يمنعنا من اتخاذ هذا النموذج موجهاً عاماً لتحليل العلاقة بين الفقيه والسلطان.

هذه التسوية التي تمت كانت من بين العناصر التي تفسر لنا غياب المباحث المتعلقة بطبيعة السلطة السياسية وعلاقتها با تمع[22] وما يمكن أن نعبر عنه بالفقه السياسي. وبذلك أصبح شخص الحاكم هو محور الأديب السلطاني الذي يهمه بالدرجة الأولى وجود حاكم نكرة يضع له هو قواعد عملية لا دف إلى تطبيق الشرع بقدر ما دف إلى استقرار السلطة واستمرارها وتدوامها، فاجتمع في كتابا م شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط كما كان يردد الأديب السلطاني.

والذي نريد أن نصل إليه من هذا هو أن استبداد الدولة السلطانية على قوته لم يمكن السلطة من اختراق النظم والمؤسسات الاجتماعية، وإن عمل على كسب تأييدها واستتباعها بشكل أو بآخر. فظلت النظم التعليمية وكذلك أساليب الإرشاد والتوجيه العام للمجتمع بيد «السلطة الدينية»، فلم يكن للدولة السلطانية مشروع لبث ثقافة مركزية، ولم تكن لها وسائل لتنظيم الإنتاج، ولم تكن لها وسائل صناعية دف إلى تحرير العملية الإنتاجية وإخراجها من إطار البيت والأسرة. لكن هل معنى ذلك أن ا تمع الإسلامي كان يتوفر على إمكانات الوعي المتجدد والتفكير الحر؟ لا نتردد في أن الجواب بالنفي، ولكن ليس السبب في ذلك استبداد السلطة السياسية، فلم يكن الاستبداد السياسي إلا عاملاً من بين عوامل عدة - لم يكن هو أهمها - تسببت في تخلف الأمة الإسلامية. لم يعرف ا تمع الإسلامي الدولة الشمولية إلا مع نشأة الدولة الوطنية الحديثة التي عملت على إعادة صياغة الفرد المسلم باعتباره مواطناً وذاتاً قانونية مستقلة.

22 انظر في هذا الصدد وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، بيروت، دار الراشد، 1989، ونيقـولا زيـادة: كاتـب السلطان، لندن/ قبرص، رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

لذلك فإن المتأمل في الإصلاحات التي تمت في جهاز الدولة سيجد أ ا غير متجانسة مع الواقع الاجتماعي، إذ لم تطرأ على ا تمع الإسلامي تحولات اقتصادية واجتماعية تبرز هذه الإصلاحات وإنما جاءت تحقيقاً لرغبة بعض المصلحين من رجال السياسة وعدد من مفكري الإصلاح، وهي رغبة صادقة لأ ا أرادت أن تتصدى للتحديات الاستعمارية التي بدأت تلوح ا الدولة الغربية، ولذلك اتجهت عملية الإصلاح إلى المؤسسة العسكرية، حيث أقيمت أول مدرسة هندسية في إستنبول عام 1769م وتم استدعاء خبراء أوروبيين لتدريب الجيش العثماني. وبلغت هذه الإصلاحات ذرو ا بتأسيس جيش «النظام الجديد» في عهد سليم الثالث. وفي تونس أمر أحمد باي - الذي كان معجباً بنابليون - بترجمة التاريخ الفرنسي ولا سيما تاريخ نابليون، وأمر بتأسيس كلية الهندسة ومكتب العلوم الحربية. وكان الهدف من هاتين المؤسستين تدريب ضباط جيشه تدريباً حديثاً. وفي مصر جرى محمد علي على النمط نفسه من الإصلاحات.

وقد تناول العديد من المفكرين المعاصرين هذه القضايا المتعلقة بمضمون المشروع الإصلاحي، ونريد من جهتنا أن نتوقف عند النتائج التي ترتبت على ذلك. لا نضيف جديداً إذا قلنا إن هذه الإصلاحات تحتاج بالضرورة إلى تحديث المؤسسات التعليمية وتحديث المؤسسات الإدارية، وإن تحقيق مجموع هذه الإصلاحات يحتاج إلى إمكانات مادية لم تكن متوافرة عند مؤسسة الدولة السلطانية. ولذلك اضطرت هذه الدولة إلى طلب الإعانة والقروض الغربية، واضطرت كذلك إلى إصلاح النظام الجبائي، فأدى ا العامل الأول إلى الانخراط ضمن استراتيجية خارجية كان هدفها الأساسي ربط هذه الدولة الناشئة باقتصاد السوق العالمية، بينما أدى ا الثاني إلى الدخول في مواجهة مبكرة مع مجتمعها. وهكذا صاحب هذه النشأة القصيرة الخوف من ا تمع والتبعية للقوى الخارجية النافذة، فلم يكن أمامها إلا أن توسع من دائرة الاستبداد، فتجاوز ا ال السياسي ليشمل ا الات الأخرى. فكانت هذه هي المفارقة العجيبة، وانتهت دعوة الإصلاح التي قامت على محاربة الاستبداد إلى إنتاج مؤسسة منتجة لشروط الاستبداد. ونحن نزعم هنا أن عملية المطابقة غير الواعية بين المهمة التي أد ا الدولة الغربية والوظيفة التي يمكن أن تنهض ا الدولة الوطنية الناشئة كانت من العوامل الأساسية التي أدت إلى هذه المفارقة. فكيف نشأت الدولة في الغرب؟ وكيف نمت؟ ومن هم الأطراف الذين

وجدوا مصلحتهم في تكوين وتطوير هذه المؤسسة التي عرفت مساراً ما كان من الممكن أن تعرفه الدولة الوطنية في العالم الإسلامي؟

نشأة الدولة في الغرب

لقد بدأت الدراسات الغربية حول نشأة الدولة وتطورها في مرحلة اكتمال الدولة، ولم تصاحبها نشأة وتطوراً. ولذلك غلب على الدراسات التقليدية الطابع الأيديولوجي، حيث جعل الماركسيون الدولة وليدة لحاجة البرجوازية ومصلحتها، وجعلها أندرسون[23] على سبيل المثال وليدة لحاجة الأرستقراطية. واستدعى الليبراليون عموماً المنطق الوظيفي لجعلوا الدولة تعبيراً عن قدرة فائقة في دمج الاستراتيجيات الفردية والجماعية. لا شك أن الرؤية الأيديولوجية ليست عديمة الفائدة على نحو مطلق، ولكنها عادة ما تتعمد الانطلاق من مرحلة تاريخية معينة وتتعمد أيضاً تجنب التعرض لجوانب التعقيد في ظاهرة ما حتى تسهل صياغتها في مقولة عامة. فهم الأيديولوجيا الأساسي هو الفعالية. وقد أسهم ا يار الأيديولوجيات في إعادة النظر في نشأة الدولة ونموها. وتميل الدراسات المتأخرة إلى البحث عن جذور الدولة في النظام الإقطاعي في محاولة لإعادة ترتيب المراحل التي مرت ا ومعرفة الظروف التي اكتنفت نشأ ا، وكذلك الأطراف الاجتماعية التي أسهمت في بلورة صيرور ا. ولعله من المفيد الانطلاق من الملاحظة التي أبداها جوزيف ستراير Joseph strayer حول الجذور العميقة لمبادرة إنشاء الدولة معتبراً أن القرون الوسطى التي أعقبت عهوداً من الغزو الأجنبي وعدم الاستقرار الديمغرافي عرفت قدراً من الاستقرار الاجتماعي والتميز الجغرافي الحدود الجغرافية للجماعات السياسية التي تقع تحت نفس الهيمنة. وسعى الأمراء إلى ترسيخ علاقات وروابط بين القصر رمز السلطة السياسية والجماعات الموالية له، وذلك من أجل حفظ أمنهم وأمن رعاياهم[24]. وقد وفر النظام الإقطاعي مصادر مالية مهمة للملك أدى استعمالها بشكل مكثف إلى بروز نظام سياسي جديد تمثلت السمة البارزة له في سعيه إلى احتكار نسبي للسلطة السياسية سمح له فيما بعد باحتكار السلطة التشريعية. هذا، وإن النظام الإقطاعي في أصله نظام متحول لأنه يقوم

---

23 انظر Anderson, p. : l”etat absolutiste, Paris: Masperso, 1978

24 - Strayer, Joseph: les origins Medievales de l’etat moderne, Paris: Peyot, 1979, p 32 - 33.

على علاقات فردية وبنية هرمية معقدة، الأمر الذي يساعد على بروز استراتيجيات متناقضة للأطراف الاجتماعية المكونة للنسيج الاجتماعي ويساعد بالتالي السلطة الملكية على دعم موقعها، فتحولت من مجرد سلطة سياسية محدودة إلى سلطة سياسية مركزية مؤثرة ومتأثرة بعوامل الحراك الاجتماعي. ولذلك لم تكن تلك السلطة مجرد انعكاس آلي لطموحات أطراف معينة وحاجا ا سواء كانت تلك الأطراف الأرستقراطية أم البورجوازية، ولكنها لم تكن مع ذلك مقطوعة الصلة في تكو ا ونموها ذه الطموحات والحاجات المستجدة. فكانت تتوسع وتمتد في ظل هذه التحولات الشاملة وتستمد شرعيتها الأساسية من توفير الحد الأدنى من الأمن لكل الأطراف الاجتماعية المتصارعة والمتنافسة. ولذلك فإن ظاهرة العنف «المشروع» قد صاحبت نشوء الدولة، إلا أ ا كانت ظاهرة هي الأخرى محكومة بالضغوط التي تمارسها على أجهزة الدولة الأطراف الاجتماعية النافذة في ا تمع.

وبقدر ما كانت مؤسسات ا تمع المدني التقليدي تخفق في تحقيق الأمن الاجتماعي، كانت مؤسسة الدولة تسيطر على مناطق نفوذ جديدة خاصة مع تطور المدنية[25] بوصفها فضاء جديداً تطورت فيه مفاهيم الفردية والمواطنة، فانصرمت الروابط الطائفية والعرقية وأصبحت الهوية الوطنية هي الرابطة الأساسية. فالدولة كانت نتيجة لصيرورة بطيئة من الاستقلالية الذاتية والمؤسسة الاجتماعية وامتلاك مصادر مادية قوية وفعالة. ولذلك يمكن أن نقول إن قوة الدولة في الغرب ونسبيتها تتمثل في هذا الجمع بين وجود مؤسسة محتكرة للأمن وبالتالي للعنف وكذلك للجباية[26] - فاحتكرت التشريع لاحقاً - وتحركها ضمن شروط السوق التنافسية. ولذلك كان آدم سميث يرى أن وظيفة البوليس يجب أن تتوقف عند الحدود التي يفرضها الاقتصاد السياسي.

وتجدر الملاحظة هنا أن هذه المسيرة التي انتهت بالقضاء على المنظمات الوسيطة مثل الكنيسة والقبيلة والمذهب وأيضاً العائلة الممتدة، تحت شعار تحرير الفرد من الانتماءات التي تحد من حريته، قد انتهت بالاستتباع الكامل للفرد لمؤسسة الدولة، إلا أن ا تمع الذي كان دائماً يخشى من انفلات مؤسسة الدولة من الضوابط الاجتماعية أفرزت

25 Brenner R, «Agrarian class structure and economic development, in pre-industrial Europe: past and present, feurier 1976, pp 30 - 75.

26 Dumont F: «Les etats francais et les impost», in etude sur l’histoite des assemblées d’etat, Paris : P.U.F, 1966.

حركيته مؤسساتٍ جديدة مثل النقابات العمالية والأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية والسياسية، وأسهمت بشكل فعال في ترسيخ مبدأ فصل السلطات واستقلالية القانون. ولذلك فإن المبادئ التي قامت عليها الديمقراطية السياسية الغربية ليست مرتبطة بنوعية الشخص الحاكم، ولكن قو ا الأساسية تكمن في قناعة الجميع بأن الضامن الوحيد لعدم تحول الصراع المدني إلى صراع وحشي يتمثل في احترام هذه المبادئ.

ولا شك أن الصورة التي كان مفكرو الإصلاح يحملو ا عن الدولة الغربية بوصفها قوة مسيرة للمجتمع ومحررة للفرد وضامنة لهذه الحرية لا نجد لها مكاناً في المسيرة التاريخية للدولة في الغرب. وبالرغم من ذلك فقد قبلوا بتحويل وظيفة الدولة من الحفاظ على بيضة الإسلام إلى دولة حاملة لرسالة تغيير ا تمع وإصلاحه، ومن سلطة تناط ا حماية الدين والشرع إلى دولة مشرعة لنفسها وللمجتمع.

وبذلك وقع المصلحون في مطلع هذا القرن في أسر المقولات التي رددها بعض المفكرين الغربيين حول الاستبداد الشرقي، وقبلوا التنازل عن إدارة شؤون ا تمع كما قبل إخوا م من قبل التنازل عن السلطة السياسية، فانتهكت السلطة الحدود التقليدية التي كانت تفصل بينها وبين ا تمع، وأعطت لنفسها حق الإشراف الشمولي على توجيه ا تمع، واعتبر ذلك من أسباب التقدم والقضاء على الحكم الاستبدادي.

فإذا كانت الدولة في الغرب قد تكونت في وضع اجتماعي متحول ومستقل عنها ولكن في الوقت نفسه مرتبط ا، فإن الدولة في العالم الإسلامي تحديداً جاءت حاملة لرسالة تغيير شاملة للمجتمع، فأرادت أن تحقق التقدم الذي نظرت إليه من زاوية عسكرية ومادية، وأقدمت على مشاريع لم تكن بنيتها الضعيفة قادرة على تحملها، ولم تكن البنية الاجتماعية قادرة على إسعافها، فأرهقته بالضرائب المتزايدة. وأمام رفض ا تمع لذلك أقدمت الدولة على حل المؤسسات التقليدية التي احتمى ا الفرد فتمت تبعيتها. وهكذا تحول المشروع الشامل للدولة إلى مجرد مشروع أمني يتلخص في الهم الذي كان يحمله كاتب السلطان المحافظة على استمرار السلطة، ولكن هذه المرة في ظل غياب كلي للتوازن الذي كان حاصلاً بين الدولة وا تمع. ولم تستطع القوى الاجتماعية الناشئة والمرتبطة بالدولة أن توجد مؤسسات اجتماعية أو سياسية قادرة على حماية الفرد، لأ ا مدينة في وجودها أصلاً للدولة. فالفرق إذاً شاسع بين دولة كانت رسالتها من البداية إدارة الصراع بين الفئات الاجتماعية المتنافسة والمستقلة عنها نسبياً ودولة نشأت في خوف مستمر من

المجتمع، فانتهت الأولى إلى تحقيق التفريق بين الجهاز الحاكم والدولة، وحرصت الثانية على اعتبار الجهاز الحاكم والدولة شيئاً واحداً. ألم تكن مقولة الاستبداد الشرقي مقدمة ضرورية للاستبداد الشامل للدولة القطرية الحديثة؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن مقولة الخوف الدائم لا تعني بالضرورة أن الدولة الوطنية الحديثة لم تقدم خدمات مدنية للمجتمع، إلا أن ضريبة هذه الخدمات كانت باهظة حيث إنها تمثلت في الطاعة والاستسلام الكلي، أو الرفض الكلي وبالتالي غياب الاستقرار المنتج.

الدولة في أدبيات الإسلاميين المعاصرين

يغيب في الأدبيات الإسلامية المعاصرة مبحث الدولة بوصفها مؤسسة معقدة التكوين تتقاطع فيها وعندها جملة من الاستراتيجيات المتناقضة[27]. ونلاحظ ذلك خاصة عند مفكري الحركات التي جعلت من السلطة السياسية أولوية من أولوياتها. وحتى الشيخ راشد الغنوشي الذي نلمس لديه اهتماماً خاصاً بالحريات العامة لا يفرد في كتابه الحريات العامة في الدولة الإسلامية مبحثاً خاصاً حول تكون الدولة وتطورها. ولئن أشار إلى «أن أبشع أنواع الاستبداد الذي عرفه تاريخنا إنما هو في هذه العصور التي غدت شرعية الحكم في العالم الإسلامي لا تستمد من الإسلام وأمته بل من الولاء والتبعية للغرب»[28]، فقد أرجع هذا الاستبداد إلى مجرد التبعية للغرب ولم يتعرض إلى تراكم الثروة والمال وكل العوامل الداخلية التي حكمت تطور الدولة الوطنية. ولا شك أن التبعية وجه من وجوه الدولة الوطنية الحديثة وقد صاحب نشأتها وتكونها، ولكن من الخطأ أن نختزلها في غياب الإرادة السياسية الحرة عند القيادة السياسية. كيف نفسر إذاً غياب الاهتمام العلمي بإشكالية الدولة في حين نجدها في صدر الاهتمامات السياسية؟

من المعلوم أن الشيخ حسن البنا لم يقطع مع المنطق العام للفكر الإصلاحي وكان يردد «أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام»، واكتفى بطلب إشراك الجماعة مع الحقوقيين المختصين لمراجعة نصوص

27 في كتابه العقيدة والسياسة، اكتفى لؤي صافي بتتبع التطور الدلالي لمفهوم «الدولة»، مبيناً كيف تحول مفهوم دولة من الدلالة على الهيمنة الاقتصادية إلى مفهوم دولة الدال على الهيمنة السياسية والعسكرية. انظر: لؤي صافي: العقيـدة والسياسة، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، الفصل الرابع، الدولة والشرعية السياسية.

28 الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 307.

الدستور، وذلك بتكوين «لجنة دستورية من أعضاء الجماعة لموازنة المختصين لدراسة نصوص الدستور المصري والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي»[29]. ولكن القطيعة شبه الكاملة مع الفكر الإصلاحي بدأت مع الدعوة التي أطلقها الأستاذ أبو الأعلى المودودي منذ سنة 1939، والتي تقوم على مفهوم الحاكمية التشريعية والحاكمية السياسية. وتقوم فكرة الحاكمية على مبدأين أساسيين: الوحدانية والاستخلافية. يرى أن الأعلى المودودي أن الأساس الذي يقوم عليه بناء الدولة الإسلامية هو تصور مفهوم الحاكمية لله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ر ا والمتصرف في شؤو ا، فالأمر والحكم والشرع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حضرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة «خليفة الله». يقول: «الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن ت ع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعونه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادون له يتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده»[30]. والمعاني نفسها تجدها عند سيد قطب الذي اعتبر أن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها»[31].

ليس هدفنا هنا مناقشة مسألة الحاكمية وأصولها النظرية والتاريخية، ولكننا أردنا أن نبين الأثر المنهجي الذي ينتج عنها. لقد جعلت هذه المقولة عند الكثيرين من المفكرين الإسلاميين شرعية السلطة أم المسائل، فلم يعد من المفيد النظر في المؤسسات والأجهزة التابعة لها فهماً لآليا ا ومنطق تحركها، ما دام أن الأصل لم يتحقق، فانصب الاهتمام بالضرورة على رمز السلطة: أهو مؤمن أم كافر؟ وأصبح النقاش يدور ليس حول فعالية المشاركة السياسية وإمكانيتها، ولكن حول مشروعية المشاركة السياسية وعدم مشروعيتها، ولا شك أن النصوص إذا تم عزلها عن سياقها التاريخي والاجتماعي

---

29 حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، بيروت، المكتب الإسلامين 1979، ص 241.

30 انظر أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بـيروت، مؤسسـة الرسـالة، 1980.

31 سيد قطب: معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، د.ت، ص 8.

والسياسي تتحول من موضوع للتفكير إلى آلية منتجة للتفكير، وهذا الأمر يمكن ملاحظته في كل مجالات المعرفة.

لقد أدى عدم معرفة ظروف نشأة الدولة وتكو ا وتطورها في الغرب إلى التعامل مع نماذج سياسة أدت إلى عكس ما أريد منها أو ما كان يؤمل منها، وأدى عدم معرفة ظروف نشأة الدولة الوطنية وتكو ا إلى دولة أكثر استبداداً ومجتمع أكثر ضعفاً. وبالنتيجة أدت مشاريع التغيير السياسي التي قامت أساساً على معرفة ما يجب أن يكون - وليس على معرفة ما هو كائن بالفعل - إلى إخفاقات متتالية مخلفة وراءها حالة من الإحباط العام والانحراف النظري والعملي عن التفكير في مسألة التغيير.

ما العمل؟

لقد نتج عن اختلال التوازن النسبي بمعنى التوازن الذي يوفر مجالاً للتفاعل المتبادل الذي كان حاصلاً بين ا تمع والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية إلى إفراز دولة شمولية محتكرة لكل مقومات الوجود، وهذه الدولة بدورها مر نة باستمرار بسياسة تبعيتها للخارج. فكلما كانت مواجهتها شاملة وشمولية كان ارتباطها بمراكز تبعيتها أشد. وإذا أضفنا إلى ذلك المنطق العام الذي يحكم العالم اليوم والذي يقضي بأن يكون العالم منقسماً إلى طرفين، طرف ينتج ومن شروط إنتاجه استغلال الموارد الطبيعية والبشرية للطرف الثاني وطرف يستهلك، فإن المواجهة بين الدولة وا تمع لا تؤدي في اية الأمر إلا إلى المزيد من عدم الاستقرار السياسي وعدم الأمن الاجتماعي، وتلك هي الشروط الضرورية لترسيخ عوامل الضعف واستمرار وضعية الاستتباع الكامل للمجتمع.

إن الدراسة الموضوعية لواقع الدولة الوطنية الحديثة تبين أن المؤسسة الأقوى فيها هي المؤسسة الأمنية والعسكرية، وذلك لاعتبارات سبق أن شرحناها، وأن الخبرة الأساسية لها تتمثل في مواجهة كل أنواع المعارضة السياسية التي أفرزها ا تمع. فليس إذاً أمام حركة التغيير إلا الانطلاق من هذا الواقع الموضوعي والعدول عن شعار إقامة الدولة الإسلامية التي لن تكون إسلامية بالضرورة، والمطالبة بأقل ما يمكن من الدولة. إلا أن الأمر لن يكون ممكناً إلا إذا تم القبول بشرعية الدولة القائمة علمانية كانت أو إسلامية، والسعي إلى إيجاد الحد الأدنى من الاستقرار الذي يساعد القوى الاجتماعية والمراكز الفكرية على اكتساب

تجربة متراكمة في البناء الذي يحتاج إلى وقت طويل، بحيث يمكن وضع حد لهذا التجاذب بين الشعارات البعيدة عن الواقع أو الانغماس فيه إلى حد السيولة القاتلة.

ولكن يجب التمييز هنا بين نوعين من الاستقرار، استقرار ناتج عن الخوف واستقرار يقتنع به الجميع لأنه من شروط الفعل والبناء. فكثير من الدول الإسلامية تتباهى بحالة الاستقرار التي تعيشها، ولكن هذا النوع من الاستقرار يجمد كل أسباب الفعالية المطلوبة لأنه استقرار لحالة من الانتظار السلبي: انتظار خارق من خوارق العادة، يقطع هذا الصمت الذي خيم على الجميع زعيم ملهم، كارثة طبيعية تسبب في ا يار حضارة الغالب.... إنه أشبه ما يكون بحالة من التيه المفرطة في كل مقومات الحضارة كما كان يتصورها المفكر الجزائري مالك بن نبي الإنسان والتراب والوقت، حالة تغيب فيها الأهداف الكبرى الموجهة والمنتجة لحركية ا تمع.

والمفارقة التي يجب أن نتوقف عندها لنبين أثرها في هذه الاستقالة العامة للمجتمع تتمثل في الالتقاء بين هذه الحالة من الاستقرار والعطالة الحضارية مع إيديولوجية العولمة التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تقوم على جملة من القناعات الموهومة تتمثل في وهم الخلاص الفردي، ووهم الخيار الشخصي، ووهم الحياد، ووهم الحتمية الطبيعية.

فوهم الخلاص الفردي يظهر من خلال تمركز هموم الفرد حول ذاته البهيمية، وهو اتجاه مشروع إذا نظرنا إليه من زاوية اجتماعية، حيث إن تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية يضع الفرد الذي تطعت به الأسباب - أمام تحدي الجوع والعراء - وحيداً في مواجهة مشكلاته في عالم تكدست فيه وسائل الاتصال المتطورة وغاب فيه التواصل. لنأخذ مثلاً من أنماط السلوك الاقتصادي التي نلاحظها في مجتمعاتنا: إن القيمة الأساسية الموجهة هي الربح السريع، فقلما نجد من يقوم على مشروع يكون الهدف منه تطوير الخدمات العامة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، وإنما تجد من تجمع بين يديه قدر من المال ينشئ مؤسسة للتوريد والتصدير تختزل في النهاية في التوريد وإغراق السوق المحلية بمنتجات لا تتناسب مع القدرة الشرائية لعامة الناس، فضلاً عن أ ا تحدث تحولاً عظيماً في القيم الاجتماعية، وتكون حصيلتها النهائية أن يعيش الفرد في حالة تمزق بين قيم الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها وقيم الفئة الاجتماعية التي يريد أن يكون مثلها. وبما أنه لا يملك أسباب حل هذه المعادلة الصعبة فإن همه يصبح التفكير في الانخراط في الجموع

المهاجرة إلى الشمال بحثاً عن السعادة الموهومة، لم تعد الهجرة «موسماً» - كما جاء في رواية الطيب صالح - وإنما أصبحت الموسم الدائم. لقد تعددت وتنوعت مظاهر وهم الخلاص الفردي، وأصبحت في حاجة إلى دراسات ميدانية لإبراز أثرها ليس فقط في عامة الناس ولكن في النخبة المثقفة على وجه الخصوص.

أما وهم الخيار الشخصي فهو الاعتقاد في إمكانية الحرية الفردية مع فقدان كل أسبا ا الموضوعية، والشرط الأساسي في وجودها هو احترام الذات لنفسها وتحررها من الخوف الذي تفرضه التقاليد بمعناها الواسع القديم والحديث ومن الخوف الذي تفرضه السلطة السياسية. فهل يمكن الحديث عن الحرية الفردية والخبرة الأساسية المتراكمة للفرد هي خبرة خنق الأسئلة امتثالاً لأيديولوجيا تأميم الأسئلة التي يمتد نفوذها ليشمل البيت والمدرسة والمؤسسة؟ إن خبرة تأمين شروط التفكير الحر وخاصة شروط التعبير عنه تكاد تكون معدومة إذا نظرنا إليها بوصفها القيم الاجتماعية التي تؤطر أفعال الأفراد. فالإرهاب الفكري الذي يمارسه الفرد على نفسه هو في نظرنا أشد من أنواع الإرهاب الذي يمارس عليه من الخارج لأنه يولد عنده حالة من الراحة والطمأنينة الموهومتين تنعكس سلباً على تصرفات الأفراد والجماعات. تبدو هذه العملية وكأ ا فعل إرادي يقوم به الفرد فيعمد إلى خنق الأسئلة التي تجول بخاطره حفاظاً على مصلحة ضيقة ومطمح آني. وتبعاً لذلك تتسع المسافة الفاصلة بين «الخطاب الخاص» العملة الأساسية في السوق السوداء أو أحاديث الظل والخطاب العام حديث الذات للآخرين، فتكون النتيجة النهائية فقدان التوازن النفسي، فتتجمع في الفرد استراتيجيات مناقضة وأنماط سلوك متضاربة، فهل يمكن بعد ذلك الحديث عن الحرية الشخصية والمبادرة الذاتية؟

وهم الحياد: استكمالاً لوهم الخلاص الفردي ووهم الخيار الشخصي تبشر أيديولوجيا العولمة بوهم الحياد. ووهم الحياد عملية «تقميش وتجميل» لقيمة عدم الالتزام. ولا شك أن الالتزام الأيديولوجي والانخراط في نسق أيديولوجي معين يؤدي إلى تعطيل ملكة النقد، فتصبح تعاليم الأيديولوجيا قاعدة للتشخيص والتحليل والفهم وتحديد طبيعة الفعل عند الفرد، فتؤدي في النهاية إلى قولبة الحقائق وتنميطها. ولكن مقولة الحياد تؤدي إلى ضياع المعنى وغياب الفعل، فيتحول الفرد من إمبريالية الكلمة إلى إمبريالية اللامعنى، ومن النظرة الأحادية إلى النظرة التي لا حدود لها، ومن أيديولوجيا «الفعل» إلى أيديولوجيا التيه.

وهم الحتمية الطبيعية: تأسس وهم الحياد على مقولة الحتمية الطبيعية: ماذا يستطيع أن يفعل الإنسان؟ تلك هي الإرادة الطبيعية، فالفوارق الاجتماعية فوارق طبيعية، والبقاء للأقوى قانون طبيعي، ووجود دول قوية ودول ضعيفة أمر طبيعي لا سبيل إلى تغييره. وبذلك يكون هذا الوهم نوعاً من التأسيس النظري للواقع الراهن للإنسانية وإضفاء المشروعية عليه.

التقت هذه القيم التي تبشر ا أيديولوجيا العولمة مع حالة الاستقرار السلبي الذي تعيشه ا تمعات الإسلامية لتعمق وترسخ هذه الروح السلبية. ولذلك فإن الاستقرار الذي نعده من شروط التغيير، ليس هذا الاستقرار السلبي، ولكنه الاستقرار الذي يجعل الفعالية ممكنة، ويوفر مجالاً لتحقيق الحد الأدنى من الأهداف الكبرى وذلك بتشكل القوى الاجتماعية ونموها في ظل الاستقرار. فمثل هذا الاستقرار سيفرز أوضاعاً اجتماعية يصبح فيها تحقيق الإصلاحات السياسية أمراً ممكناًن وتصبح الديمقراطية مثلاً ليست فقط قيمة أصيلة كل يدعي وصلاً ا، ولكنها قيمة ضرورية لتنظيم حركة ا تمع والسلطة، و ا تتحقق المصالح المشتركة. ولن تصبح كذلك إلا إذا أصبح استمرار السلطة وبقاؤها رهن احترامها وليس العداء لها. ولن يكون ذلك ممكناً بإنتاج سلطة أخرى تحت شعار مغاير، وإنما بتحرير ا تمع من هيمنة الدولة، والإطار الموضوعي لذلك هو الاستقرار الواعي أو الاستقرار المنتج الذي يحول الفكرة من مستوى الأصالة إلى مستوى الفعالية. فمواجهة حالة الإحباط التي تعيشها فئة الشباب تحديداً والفئات الاجتماعية الأخرى تحتاج إلى الاقتناع الفعلي بأن السياسة هي فن الممكن، وأن الفاعل السياسي لا مه أصالة الفكر ولكن يهمه إمكان تحققها في الواقع. وهذا المنطق لا تتعايش فيه «لا» القاطعة أو «نعم» التائهة.

الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة
في القرآن الكريم

عرفان عبد الحميد فتاح*

لست معنياً في هذه الدراسة الموجزة بالدراسات المقارنة عن النظريات المعرفية التي تراكمت في الفكر الفلسفي العام، ولا بعمليات النقد المتبادلة بين «الوثوقيين» القائلين بإمكان المعرفة وإمكان التحقق من صدقها و«الشكاك» الذي أنكروا إمكان المعرفة وإمكان الحصول عليها، والتحقق من صدقها، ولست معنياً أيضاً بالمطارحات الفلسفية التي دامت لقرون في التاريخ العام للفكر الفلسفي بين الفلسفات الواقعية والاسمية، أو بين العقلية والتجريبية، أو بين النقدية والوضعية. ومرد عدم الاهتمام هذا جملة أسباب منها:

أولاً: اعتقادي الجازم بأن لكل «دائرة حضارية كبرى» نظريتها المعرفية، التي تحدد لها خصائصها الجوهرية، وتمنحها هويتها الثقافية والاجتماعية المتميزة، وتكون النظرية المعرفية لأبناء تلك الدائرة الحضارية على مستويات ثلاثة متضايفة: عقيدة جامعة، ومواقف أخلاقية متماثلة، وهوية اجتماعية مشتركة. وسنفصل القول في هذه الدراسة عن تلك المحددات الكبرى التي تؤطر تجليات فكرهم وحركته في التاريخ، وتتغيا في حناياه مقاصدها النهائية في الحياة. وهكذا يستمر أبناء الدائرة الحضارية مشدودين إلى ذلك الإطار الكلي فيصدرون عنه، ويلتقون عند مقاصده، على الرغم مما قد يوجه إلى تلك المحددات الكبرى من نقد صارم يوشك أن يحيلها إلى هباء منثور في نظر غلاة النقاد.

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج 1385هـ/ 1965م، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ثانياً: إن الفكر الإسلامي - وقد وعى ذاته وإمكاناته المكونة من حيث هو ثقافة قائمة بذا ا لها مؤسسا ا الذاتية ومبدؤها[1] - قد تجاوز بحمد الله وبفضل جهد أهل الفكر والذكر من علمائه الراسخين في العلم عقدة النظر إلى أبنيته من خلال النسبة للآخر الغريب عنه، وهي النظرة التي مثلت لزمن غير قصير أغراضاً مرضية لازمت حياتنا الثقافية، ومثلت عقدة نقص خطيرة، وولدت في أوساطنا الفكرية عقدة التبعية للآخر، وصيرت مركزية ذلك الآخر مطلقة، وأخرجتنا من دائرة الفعل الحضاري، فانتهى الأمر في الغاية والنهاية إلى فشل مروع وخذلان وإحباط عند المبشرين ا، وصاروا يتوارون عن الجماهير المسلمة لسوء ما بشروا به، افتتاناً بالباطل وأهله ممن حاولوا عابثين لاهين مستكبرين تقويم الإسلام - عقيدة وأخلاقاً وهوية اجتماعية جامعة - من زاوية النسبة للآخر، أعني: الفكر المسيحي - اليهودي في اتجاهاته العامة: من وجودية ووضعية منطقية أو اجتماعية أو نفسية أو تاريخية، وما أفرزته تلك الاتجاهات الفلسفية من مناهج بحث كرست تلك التصورات الفلسفية في عالم الواقع الغربي، فبدا وكأنه واقع مطلق لا سبيل أمامنا إلا استنساخه بلا روية أو نقد وامتحان، وكأن تلك التصورات الغربية كائنات فوقية متعالية ومطلقة، لا شأن لها بالأوضاع التاريخية والاجتماعية التي ولد ا، فجاءت في مجموعها إفرازات لسيرور ا.

ثالثاً: إن الوعي الجمعي للأمة، حالة اكتماله ورسوخ العناصر الأولية المنشئة له، أمر لا يمكن معاندته ومغالبته، أو إسقاطه من الاعتبار. ففي اجتهادي المتواضع أن ذلك أمر غير ممكن، إن لم يكن مستحيلاً،فلا مجال لتغيير مضمونه واتجاهاته في الدوائر الثلاث المترابطة التي أشرنا إليها: الدين والأخلاق والهوية الاجتماعية المشتركة عن طريق النقد السلبي الهادم ومحاولات إعادة البناء من جديد للوعي الجمعي، إلا إذا أريد بإعادة البناء تثوير ذلك الوعي من داخله، وتبعاً لمنطقه الذاتي، وذلك بنقل اهتمامات الوعي الجمعي للأمة من دائرة المشكلات التي بادت وانقرضت إلى هموم الحاضر وأمل المستقبل، أي بنقل حركة الفكر من دائرة المناقشات «الفلسفية الكلامية» التي تتسم بالتنظير والتجريد إلى دائرة النشاط الاجتماعي والفعالية العملية.

---

1 أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر، د.ت، ص 13.

والمثال الذي أضربه في هذا الخصوص دائماً هو: «الوعي الجمعي العام لبني إسرائيل». فلقد انتهت عمليات الحفر المضنية والنقد الباطني للنصوص textual criticism والنقد الصوري الخارجي لتلك النصوص form criticism، بكتب القوم المقدسة وشريعتهم المدونة والشفوية، وتقاليدهم الثقافية والاجتماعية المتوارثة إلى أ ا مجموعة أساطير مختلقة، كما هو معروف عند المتخصصين في الدراسات اليهودية. وهي العمليات النقدية التي حملت غلاة النقاد المعروفين ب- Minimalists:[2] إلى رفض الاعتراف بأكثر أجزاء التوراة من حديث عن إبراهيم عليه السلام وأبنائه من بعده، وحديث موسى عليه السلام وقيادته لجموع بني إسرائيل من أرض العبودية مصر صوب كنعان، باعتبار ذلك أساطير وأخباراً لا تصدق، كما قادت أتباع المدرسة الإصلاحية اليهودية إلى اعتبار ذلك أساطير وأخباراً لا تصدق، كما قادت أتباع المدرسة الإصلاحية اليهودية إلى اعتبار التلمود الشريعة الملزمة صدفة متحجرة ومجموعة من التقاليد التي كانت إفرازاً لأوضاع تاريخية عتيقة لا عبرة فيها، فالتلمود تراث ميت جامد فقد شرعيته ولا حيوية فيه a medieval anachronistic, casuistic, unspiritual and devitalized tradition.[3]

إلا أنه على الرغم من كل هذه الانتقادات الحاسمة للشريعتين، فقد ظل أبناء بني إسرائيل عصبة من الناس، تعتقد اعتقاداً راسخاً لا مساومة فيه بالصدور عن الشريعتين معاً بلا فضل. واستمروا يصدرون في وحدة لا تشرذم فيها عن المعالم والمحددات التي أثبتتها التوراة والتلمود لتاريخهم على مدى ثلاثة آلاف وخمسمائة سنة، ويصدون في وعيهم الجمعي المشترك عن الاعتقاد بأن اليهود قوم مصطفون أخيار يمثلون قلة مثالية مجتباة، حملت رسالة توحيدية أخلاقية المضمون والمقاصد، وأن العناية الإلهية قد اختار م للقيادة الروحية للبشر أجمعين: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً عقيدة الاختيار الإلهي، وأن لهم حقاً تاريخياً ثابتاً لا يقبل الاستئناف والمراجعة أو النقد والمساءلة في الأرض الموعودة لهم عقيدة وراثة الأرض المقدسة بفلسطين، وأن الخلاص النهائي للبشرية مما تعانيه من حروب ونكبات وكوارث لا يتأتى إلا بزعامة روحية موروثة من مخلص منتظر موعود من جذع

2 فتاح، عرفان عبد الحميد: اليهودية: عرض تاريخي، عمان، دار عمان، ط 1، ص 78 وما بعدها.

3 دائرة المعارف البريطانية، مادة اليهودية، ص 406.

يسي أبو داود عليه السلام. فهذه الأصول الثلاثة المركزية[4] استمرت تشكل الوعي الجمعي لليهود، سواء في مراحل الشدة والمعاناة والغربة والشتات، أم في عهود الرخاء والاستعلاء العنصري، وسواء أكانوا أشتاتاً متفرقين أم جمعاً متحدين، وسواء أكانوا على مذهب واحد جامع أم صاروا مذاهب قدداً. فقد بقيت هذه الأصول الكبرى تحدد لليهودي موقفه العقدي، ونظامه الأخلاقي، وهويته الاجتماعية، ومعالم نظرته إلى الذات وإلى الأغيار.

واستمرت هذه القواعد والأصول المستنبطة من التوارتين معالم تحدد الإطار العام لأية نظرية معرفية تبناها علماء اليهود في دوائر المعارف الإنسانية المختلفة كما في علم النفس حيث نجد أمثال فرويد الذي أنكر شخصية موسى بإطلاق، وكما في الأنثروبولوجيا الثقافية حيث نجد أمثال ليفي شتراوس، سواء أكانوا من العلمانيين والإصلاحيين، أم من الأرثوذكس المحافظين المتشددين. فلا مجال ضمن أية نزعة من هذه الا عات للتنكر لتلك الأصول أو القواعد أو تجاوزها وإسقاطها من الاعتبار، على الرغم من أن سهام النقد قد أحالتها جميعاً إلى ركام من الأساطير والخرافات legends and myths. وظل اليهود - وهم في عالم الشتات - يرون أن التاريخ العام للبشرية يسير وفق خطة محتومة ومقدرة سلفاً، وفي جبرية لا ازورار فيها نحو تحقيق تلكم المقاصد المتغياة في الوعي اليهودي، مما اصطلح عليه أكابر فلاسفتهم في العصر الحديث أمثال كروخمال ولوزاتو بالعقل الكلي والروح الكلية الخفية التي تسير عجلة التاريخ وأحداثه باتجاه الأصول الكبرى الثلاث الآنفة الذكر[5].

وما قيل عن اليهودية، يقال عن المسيحية التاريخية. فعلى الرغم من اعتبار فطاحل المؤرخين عقيدة الصلب أسطورة[6] والتثليث استحالة[7]، فإن المسيحية التاريخية صدرت: لا

4 انظر عن تفاصيل هذه المرتكزات الثلاثة الجامعة التي شكلت الوعي الجمي لليهود عبر التاريخ: Esidor Epstein: Judaism, penguin books, harmondsworth, U.K. 1990 Jacob Neusner: the way of Torah, California: belement, 1979. Dan cohen sherbok: the Jewish faith spck 1993.

5 عرفان عبد الحميد فتاح، المرجع نفسه، صل «الحركات الحديثة في اليهودية»، ص 147 - 199.

6 استعمل رودولف بولتمان كلمة «أسطورة» للدلالة على الصلب وقيامة السيد المسيح عليه السلام بعـد الصـلب، انظـر: bultman, R.: Theology of the New Testament, trns. K. Grobel, New York: Charles scribe's sons, 1951, vol. 1, p. 34.

عن بشارة السيد المسيح وكرازته = دعوته القصيرة الأمد، وإنما ارتكزت في التاريخ على عقيدتي[8] الصلب والفداء crucifixion - redemption، فهما اللتان حددتا للدين المسيحي هويته التاريخية والاجتماعية. وحسب رأي المؤرخ المعروف هايزش كراتس، فإن السيد المسيح يعد أول إنسان كان لموته أثر أعمق من حياته. «فالجلجثة» Golgotha موضع الجماجم الذي يزعم أن السيد المسيح عليه السلام صلب فيه مثل للمسيحيين وكأنه عهد إلهي سينائي جديد نسخ عهد سيناء الأول مع موسى عليه السلام[9].

إن المعنى الذي قصدته من هذه الاستدراكات هو أن ما قد يعد «أسطورة وخرافة» من وجهة نظر نقدية خالصة، ليس أمراً غير حقيقي أو لا ينطوي على معنى إيجابي ومؤثر في تشكيل الوعي الجمعي، بل إن الأسطورة أو الخرافة - حسب تعبير مؤرخ الأديان المعروف سترينغ streng - قد تشكل البنية الجوهرية للحقيقة التي تتمظهر في الخارج وتجد لها تعبيراً في لحظات معينة، تستذكرها الأجيال جيلاً بعد جيل وتستعيدها باستمرار:

«myths do not mean something that is not true, they mean that the essential structure of reality maninfests itself in particular moments that are remembered and repeated from generation to generation».

ومن هذا المنطلق الذي تتداخل عنده الأسطورة والأوهام مع الحقائق والحق الصريح تحذيراً منه ورداً عليه، كان التوحيد في الإسلام كما يقول الإمام الشيخ محمد عبده: «اجتثاثاً لجذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية، والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة والتوحيد. ويعني ثانياً رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها، سواء أتمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أم في القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أ ا حالة من القبور والأحجار،

7 هذا ما ذهب إليه اللاهوتي المسيحي الكاثوليكي Ch. Duquoc في كتابه: Dieu different, Paris, 1977.

8 Heinrich Graetz: History of the Jews, vol. 11, Philadelphia: Jewish society of America, 1956, p. 165.

9 Frederick J. Stregg: Understanding religious man, Belmont, calif - Dickenson, 1968, p. 56.

أو الأشجار والكواكب، أو في حملة الأساور والمحتالين والدجالين. ـذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله»[10].

صدوراً عن هذا الفهم للوعي الجمعي المشترك لأية أمة وللعناصر المنشئة له، والمحددة لحركة الأمة في التاريخ ابتغاءً لمقاصدها النهائية في الحياة، ولاعتقادي بأن الدين الكامل الم ل من الله تعالى، الم ه عن التحريف والتغيير، لا بد أن يقوم على ثلاثة مرتكزات مترابطة لا فصل بينها، وهي:

أ - منظومة عقائدية a system of belief، تحدد وجهة نظر الإنسان الكلية في الوجود والحياة، مما يصطلح عليها ب- «ethos» أو «world view».

ب - مواقف مخصوصة ومعينة من الوجود والحياة الإنسانية والعالم تتمثل في طريقة مخصوصة في الحياة a way of life وتتجسد في نمط سلوكي له خصوصيته behavior مما يصطلح عليه عادة ب- «Ethics».

ج - ولأن الدين لا يشكل مرتكز الحياة الفردية فحسب، بل هو خطاب يتسم بالعالمية، وإلا غاب الالتحام بين المؤمنين به، وجب أن يتخذ الدين - فضلاً عما سبق - «صيغة هوية اجتماعية مشتركة» أيضاً a common social identity. و ـذا الاعتبار فإن الدين يحدد معالم وحدة اجتماعية تتشكل من أفرادها الذين أصبحوا أمة مخصوصة: لها «عقيدة نظرية»، وتسلك في الحياة «منهجاً أخلاقياً واحداً»، ولها «هوية اجتماعية مشتركة». ومن ثم فالدين الكامل يتكون من: وجهة نظر كلية عن العالم ethos، ومن: ج أخلاقي معين ethics، ومن هوية اجتماعية مشتركة ethnos.

وبناء على المسلمات الآنفة الذكر، واعتباراً لأثر الوعي الجمعي للأمة في تحديد مسارها العام في الحياة، وأثر الدين الكامل الشامل للمحاور الثلاثة المترابطة التي أشرت إليها، يغدو الدين القوة الاجتماعية الأقوى أثراً والأعمق فعلاً في الحياة، ويصبح للدين والاعتقاد الديني قيمة حاسمة في الحياة الإنسانية لا في عصرنا فحسب كما تدل الشواهد والوقائع على ما صار يعرف ب- «العودة» Return أو «الاهتداء» Conversion من جديد إلى تعاليم الأديان، بل وعلى مدى التاريخ الإنساني العام.

10 الشيخ الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، مصر، دار المعارف، ط 4، ص 150، وقارن د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 3، 1988، ص 206.

فإنني أذهب إلى أن تحديد معالم النظرية المعرفية الإسلامية مستمدة من مشكاة النبوة في جانبيها التصوري النظري والتطبيقي العملي الذي من شأنه أن يتحمل مسؤولية ترجمة تلكم التصورات والمبادئ النظرية في مؤسسات إجرائية عملية، ذلك أن علم المنهج على الرغم من اقترابه من الابستمولوجيا يبقى متميزاً عنها، فهو منطق تطبيقي بينما هي قريبة من نظرية المعرفة وعلم نفسها. ولذلك أضع اجتهادي المتواضع في صورة مخطط أولي لعل الجهود الخيرة من أهل الذكر والفكر تزيده عمقاً وأصالة وتأكيداً لمقولاته في واقع ينبض بالنشاط والفعالية، فنتجاوز بذلك ما نعاني من خبط واضطراب في المفاهيم والتصورات، وما نقاسي من خمود وركود وجمود وغيبة عن ساحة الفعل الجدي، وتماوت وتقاعس ما كان الإسلام إلا ثورة عليها.

والمخطط الأولي الذي أقترحه ينبني على الموجهات العامة الآتية:

أولاً: الإقرار بإمامة القرآن الكريم المعصومة، الكتاب الإلهي الخالد الذي وصفه رب العالمين بـ- «النبأ العظيم» و«الكتاب المبين»، و«القول الفصل» فما هو بالهزل، و«البيان المبين» الذي لا بيان بعده، و«الفرقان» الذي فرق بين حق لا يسع العاقل المسترشد بالهدى إلا أن يستسلم لتوجيهاته الربانية، وباطل ممجوج يلزم إسقاطه من الاعتبار برده ومنافحته مهما تلبس بالغي ودلس، أو اختفى وراء شعارات مموهة ظاهرها الرحمة، وباطنها من قبله العذاب الأليم، والخسران المبين، ومغالبة الحق الصريح بالباطل وتخرصاته.

إن الشواهد والوقائع التي تراكمت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، تؤكد جميعاً خطل أي مسعى لا يتخذ من القرآن الكريم إماماً له، لما للنص القرآني من سلطة تكوينية على الوعي الجمعي للأمة، فهو يرسم المعالم، ويضع الحدود، ويقرر العقيدة، ويقيم الميزان الأخلاقي، ويؤطر الهوية الاجتماعية المشتركة للأمة المسلمة. ومن ثم فإن كل نداء مهما علا وارتفع ضجيجه لا يتجاوب مع قواعد هذه الإمامة المعصومة للقرآن سرعان ما تنبذه الجماهير المسلمة ظهرياً بعفوية وتلقائية صادرة عن وعيها الجمعي العام الذي شكلته تلك الإمامة المعصومة، وبه تميز الأمة الحق المبين عن الباطل المريب[11].

11 يقول المؤرخ الفلسفي المعروف جيلسون: «إذا كان الدين يمثل في نظر المؤمنين به الحقيقة المطلقة، فإن كل محاولة للتوفيق والتوليف بينه وبين الفلسفة والعلم لا تنتهي في الغاية والنهاية إلا إلى فاجعة كارثة لا مفر منها تنتظرهما معاً»،

ثانياً: الأخذ بالحسبان دائماً للتفرقة الحاسمة التي أقامها القرآن الكريم بين عالمي الغيب والشهادة: عالم مغيب عن علم الإنسان فعلمه عند الله: وعِنده مفَاِتح الْغيبِ لاَ يعلَمها ِإلا هو الأنعام: 59، وعالم مشهود، مفتوح أمام الإنسان، وهو مدفوع بإيمانه وبتسديد وترشيد إلهي إلى سبر أغواره، وكشف نواميسه، واستقراء قوانينه التي لا تفاوت فيها ولا اضطراب: ما ترى ِفي خلْقِ الرحمنِ ِمن تفَاوتٍ فَارجِعِ الْبصر هلْ ترى ِمن فُطُورٍ الملك: 3. ومطلوب من المسلم أن يذلل خيرات عالم الشهود لمصالحه ابتغاء وجه الله، فيسعى في مناكبه ويديم النظر في جزئياته ومفرداته بكل ما أوتي من سعة في العقل وعزم في الإرادة، ويستثمر خيراته بلا مغالاة ولا سرف، وذلك بمقتضى الأمانة التي حملها الله تعالى للإنسان إذ جعله خليفة في الأرض.

إن مبدأ «الاستخلاف» أو «النيابة الإلهية» جعله المرحوم محمد إقبال في منظومته الموسومة بـ-: أسرار الذات Israr Khudi المرحلة الثالثة من مراحل تربية الذات المسلمة، وهي مرحلة يكون الإنسان فيها مسيطراً على العالم، مسخراً قوى الكون، نافحاً الحياة في كل شيء، مجدداً كل هرم، يهب الحياة بإعجاز العمل، ويجدد مقاييس الأعمال... إن الأنا: مخلوق ينال الخلود بالعمل، والذاتية تحيا بخلق المقاصد والجد في السير. وعلى قدر عزم مقاصدها تعظم، وعلى قدر المشقة التي تحتملها تقوى[12].

فالصلة بين الإنسان المخلوق والعالم المادي المسخر له: صلة تفاهم وتساند ومصالحة، لا صلة صراع وتدافع وسرف وابتذال. فكما أن القرآن يدعو البشرية إلى استثمار خيرات الكون المسخرة لها: هو الذِي جعلَ لَكُم الْأَرض ذَلُولًا فَامشوا ِفي مناكِبِها وكُلُوا ِمن رزقِهِ وِإلَيهِ النشور الملك: 15، فإنه يحذر من الإضرار بالكون بالتبذير والإسراف، فيبقى هذا الكون البديع محتفظاً بجمالة وتوازنه وحسن منظره وكريم عطائه: ولاَ تبذر تبذِيرا * ِإن الْمبذرِين كَانواْ ِإخوانَ الشياطِينِ وكَانَ الشيطَانُ ِلربهِ كَفُورا الإسراء: 26 - 27. والعلاقة بين العلمين: علم الغيب وعلم الشهادة، علاقة تكامل وتعاضد، لا علاقة تمانع وتدافع وتضاد، تستدعي توليفات ملفقة ـدر قيمة كلتا المعرفتين وتسوق إلى خبط

انظر: Gilson, Etienne: the unity of philosophical experience, New York: 1962, pp. 37 - 39.

12 الدكتور عبد الوهاب عزام: محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، لاهور، نشر إقبال أكديمي، 1985، ص 84 - 85.

وعبثية لا طائل من ورائها. ومن خلال هذه التفرقة الحاسمة والفاصلة بين عالمي الغيب والشهادة، فقد غدت البحوث الميتافيزيقية الغيبية بحسب التصور القرآني ومنطقه، سعياً لا طائل من ورائه، فلا ينتهي الجهد العقلي في المباحث الماورائية إلى يقين تطمئن إليه النفوس، أو إلى ثقة تزول معها الشكوك. وتاريخ المباحث الميتافيزيقية شاهد صدق على ما أشرنا إليه. و ـذه التفرقة بين العالمين تميز وضع العقل في الإسلام عن وضع العقل عند اليونان أولاً والغربيين عامة، فقد أقر العقل المسلم المسترشد بالقرآن على نفسه بأنه عقل لا يستقل بالوصول إلى كنه عالم الغيب ومعرفة أسراره، فاستضعف قواه إزاء هذه المشكلات، وقرر عدم طاقته للاستقلال ـا. وصدوراً عن هذا الفهم وجه الإمام الغزالي سؤاله الاستنكاري لمدعي العقل المطلق ذي المديات الوجودية والمعرفية المطلقة فقال: «ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها، فما إنكاركم على هذه المعرفة؟»[13]. ولقد أقامت الفلسفة الوضعية على المباحث الميتافيزيقية ثورة فأنكر ـا، وأنكرت مباحثها، وأخرجتها من دائرة العلم بإطلاق.

ثالثاً: الإقرار بمحورية الخالق تعالى في الوجود theoscenterism، فهو الخالق المبدع المصور، خلق كل شيء فأحسن صنعه: كماً وكيفاً وقدراً وتقديراً، وخلق الإنسان واستخلفه في الأرض، وهو تعالى يوالي عنايته ورعايته لمخلوقاته، وهم إليه تعالى راجعون: ﴿ليهلِك من هلَك عن بينةٍ ويحيى من حي عن بينةٍ﴾ الأنفال: 42. فليست الحياة عبثاً لا مراقبة فيه: ﴿أَفَحسِبتم أنما خلَقْناكُم عبثًا وأنكُم إِلَينا لَا ترجعونَ﴾ المؤمنون: 115. فكل تصور ينبني على وهم محورية الإنسان فيما يزعمون Anthrocenterism، مردودة منكوسة على عقبيها، وتتعارض مع إمامة القرآن المعصومة. إن التصورات التي أنبتت باستمرار في حنايا الفكر الفلسفي الغربي منذ أيام السوفسطائيين إلى الفلسفات الوضعية - نفسية كانت أم اجتماعية أم انثروبولوجية أم تاريخية - نزعاتٍ تبشر بمحورية الإنسان في الوجود، والتي جعلت الإنسان الفرد مقياس الأشياء كلها، قد انتهت في الغالب والأعم من الحالات إلى نزعاتٍ شكية إلحادية واتجاهات عديمة لا أخلاقية، وتفسيرات وضعية إسقاطية للدين، باعتباره انعكاسات لإسقاطات نفسية شتى ومتنوعة Progectionists،

---

13 أبو حامد الغزالي: ـافت الفلاسفة، طبعة الحلبي، ص 157.

كأن يكون الدين إسقاطاً لرغبات في النفس الإنسانية في تصور أب كوني للعالم Cosmic father figure، أو إسقاطاً لرغبة في اختلاق رمز يشكل قوة ربط جامعة في ا تمع Social cohesive symbol، أو إسقاطاً لمصالح السلطة الحاكمة من الكهنوت والملوك Priestly and Royal classes، أو تعبيراً لاغتراب، وأداة للسيطرة الاقتصادية واستغلال لجهد العمال من قبل الرأسماليين، كما يذهب إليه الماركسيون عامة[14].

ولعل هذه المفارقة بين القول «بمحورية الإله الخالق» و«محورية الإنسان» هي من أدعى الأسباب، وأكثرها إلحاحاً في وجوب الامتناع عن النظر إلى ذاتنا وثقافتنا الإسلامية من خلال «النسبة إلى الآخر الغربي الذي أشاد بنيان فكره من أيام السوفسطائي بروتوغوراس ت 410 ق.م وإلى الوضعيين المحدثين والمعاصرين - وآخرهم وليس الأخير منهم فردريك شيلر الذي وصف نفسه بأنه «التمليذ البار لبروتوغوراس السوفسطائي[15] - على القول بمحورية الإنسان الفرد في الوجود.

رابعاً: إن المعرفة في منهج القرآن الكريم وتبعاً لإمامته المعصومة جهد متصل وسعي مستمر من أجل الكشف عن الحقيقة المصفاة من الدغل والتدليس والتلبيس، قال تعالى:

البقرة: 42. ويلخص لنا الباجي غاية المعرفة في عرف الإسلام بالقول: «الحق واحد، وإن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق. ولكننا لم نكلف إصابته، وإنما كلفنا الاجتهاد في طلبه. فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصابه فقد أجر أجرين، أجر الاجتهاد وأجر الإصابة للحق، ومن اجتهد فأخطأ فقد أجر أجراً واحداً لاجتهاده ولم يأثم لخطئه»[16].

إذاً فإن نظرية المعرفة لا بد أن تستهدف تعليم العلم والعمل الحق. يقول ابن رشد موضحاً: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق»[17].

14 راجع الفصل الخامس بالدين في مقدمة العناوين الجامعة لكتب العالم الغـربي Great books of the western world, syntopicanich: 79, religion, pp. 466 - 477.

15 أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة، نقله إلى العربية وعلق عليه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1965، ط 5، ص 5.

16 انظر أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد ا يد التركـي، بـيروت، دار الغـرب الإسلامي، ط 1، 1986، ص 708.

17 ابن رشد الحفيد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف، 1972، ص 49.

ثم لا بد للمعرفة أيضاً أن تقترن ب- «الصلاح في العمل»، أي أن تكون معرفة عملية نافعة، فلا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الأجل، فطلب مصلحة الذات في المعرفة محكوم في منطق القرآن بطلب مصلحة الغير، كي لا تكون دولة بين فئة مخصوصة تحتكرها لمنافعها الذاتية[18]، قال تعالى: ولاَ تكْتمواْ الشهادةَ ومن يكْتمها فَإِنه آَثِم قَلْبه آل عمران: 71.

و ذا الفهم السوي للمعرفة بوصفها اجتهاداً دؤوباً ومخلصاً من أجل إصابة العلم الحق والعمل الحق، فإ ا تغدو مشروعاً منفتحاً على النماء المستمر والتطوير الدائم. وبمقتضى هذا الفهم أيضاً، تقف المعرفة التي هي اجتهاد - طرفاً نقيضاً مقابلاً للمعارف السلطوية التي تدعي الإطلاق، ويتخلى العقل عن كل دعوى ما بعدية في امتلاك الحقيقة المطلقة، وتزول وتسقط من الاعتبار دعوى المدى الوجودي المطلق للعقل الذي تدعيه النظم السلطوية في المعرفة التي تزعم: أن علمها ليس اجتهاداً تأتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه، بل هو الحقيقة المطلقة تأتيها قيمتها من مجرد كو ا صادرة عنها[19]، أي عن السلطة المعصومة. وهكذا أيضاً تغدو المعرفة الإنسانية مشروعاً متجدداً لا يعرف الجمود والركود، ما دام الاجتهاد المطلوب ديناً يعتبر إدراكاً للحقيقة، لا كل الحقيقة، ولا ذا ا، ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية بل تاريخية، فما أن يحدث تعقل للواقع أصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق[20]. ومن هنا فساد القول بغلق باب الاجتهاد، مما يتنافى كلياً مع دعوة القرآن الكريم المتكررة إلى التدبر، والتفكر، والتبصر، والتعقل، والسير في الأرض، وسبر أغوار الظواهر المادية استقراءً لقوانينها التي بثها الله الخالق فيها في اطراد لا شذوذ فيه.

خامساً: إن أية نظرية معرفية نصوغها على هدى الإمامة المطلقة والمعصومة للقرآن الكريم يلزم توافقاً مع روحها أن تتسم ب- «الوسطية والاعتدال»، ذلك أن الوسطية التي جعلها الله تعالى صفة لهذه الأمة حاملة الرسالة الخاتمة، ليست وليدة اجتهاد إنساني

---

18 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن القاسم، الرباط، مكتبة دار المعارف، د.ت، ا لـ د التاسع، ص 286 - 287، ولمزيد من التفصيل عن ربط العلم بطلب الحق وتعدية الـ ذات إلى الآخـ رين أو اقترانـ ه بالعمل، انظر الدكتور طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1994، ص 380 وما بعدها.

19 أبو يعرب المرزوقي، مرجع سابق، ص 206 - 207.

20 المرجع نفسه.

واختيار بشري، بل هي خلق إلهي وسمة ربانية موهوبة لا مكتسبة قال تعالى: وكَذَٰلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لتكُونواْ شهداء علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيدا البقرة: 142. وانطلاقاً من هذا الفهم قال الإمام الغزالي: «ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين»[21]، وإلى هذا الفهم ذهب جمهور المفسرين في تفسير معنى الأمة الوسط، أي أمة خياراً عدولاً معتدلين، بلا تفريط ولا إفراط، أو غلو أو تقصير.

ومعروف أن الأديان السابقة على الإسلام، ظهر الميل فيها إما إلى الإفراط أو إلى التفريط، فجاء القرآن مهيمناً ومقوماً للأوضاع المنحرفة تلك، يعيد للهدي الرباني اعتداله وتوازنه الذي افتقده جراء أوهام أرباب الهذيان وأصحاب الطيلسان من الكهنة والمضللين. ولهذا تجاوز القرآن الكريم «برانية» شكلانية اليهودية المتشددة و«جوانية» باطنية المسيحية الغالية: وا ام اليهودية ب- «البرانية» مة ترددت في الكتابات المسيحية منذ قيام السيد المسيح ببشارته وحتى بدايات القرن العشرين، فجاءت المسيحية رد فعل عنيف على هذه «البرانية» المتشددة. وقد أوجز هذا الأمر المرحوم محمد إقبال فقال: «إن المسيحية استهدفت جعل ما هو براني جوانياً Internalize the external»[22]. ويقول أبو الحسن العامري في مناقب الإسلام: «أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته»[23]. وفي توافق تام مع هذه الشهادة من عالم مسلم، يقول جان جاك روسو عن المسيحية: «لقد قيل لنا إن أمة من النصارى يمكن أن تقوم وتجسد أكمل مجتمع يمكن للإنسان أن يتصوره، على أنني أرى في هذه الدعوى استحالة، ذلك أن مجتمعاً مسيحياً مثالياً سوف لن يكون مجتمع بشر، فإن مملكة النصارى ليست في هذا العالم»[24]، وكأنه يترجم مقولة السيد المسيح عليه السلام: «ما مملكتي من هذا العالم»[25].

---

21 أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964، ص 258، بـاب تفصـيل الطرق إلى ذيب الأخلاق.

22 محمد إقبال: تطور الميتافيزيقا في فارس الأصل الأنجليزي، الفصل الثاني، ص 21.

23 أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، نشر وتقديم عبد الحميد غراب، القاهرة، 1967، ص 139.

24 مقدمة الكتب الكبرى للعالم الغربي: G.B.W.W فصل: الدين، ص 274.

25 إنجيل يوحنا: 36/18.

واسترشاداً ـذه القاعدة التي أقرها القرآن الكريم، جاءت أحكامه كلها حاملة على التوسط[26]. يقول الإمام الشاطبي: «فإذا نظرت في كلية الشريعة، فتأملها تجدها حاملة على التوسط. فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فلذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه»[27].

إن الاهتداء بقانون الوسطية والاعتدال في صياغة نظرية للمعرفة كفيل بأن يرد عنها غائلة التطرف إلى أحد القطبين النقيضين المتقابلين، وأن يحميها ويصو ا من «مبدأ الصراع بين الأضداد» الذي لازم الفكر الغربي منذ نشأته الأولى في أحضان اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد وحتى عصرنا الراهن، فتولدت على ساحة الفكر الغربي «الثنائيات المتضادة المتصارعة»: المثالية والواقعية، والمادة والروح، والعقل والوحي، والدين والدولة، والفردانية والسلطويات الكلانية. أما الثقافة الإسلامية فقد غلب على أوجه نشاطها الذي جعل الوسطية والاعتدال سمة ربانية بارزة للأمة المسلمة.

وبناء على هذه الروح الوسطية وتأسياً ا يلزم لأية نظرية معرفية نصوغها أن تأخذ في الحسبان أيضاً نظرة القرآن المستقيمة إلى الإنسان، من حيث أنه: موجود ثلاثي النشأة والتكوين، ثلاثي الحاجة والمطالب، بلا مغالبة وتعاند بين وجود ووجود، وبين مطلب ومطلب، دفعاً للتفسيرات الأحادية الضيقة للوجود الإنساني وحصره في مضايق تفسد وحدته وتكامله. إن الإسلام قد أعاد الوجود الإنساني إلى فطرته، وتجاوز به مواضع الشذوذ والانحراف، ومخاطر الإفراط والتفريط، عاد بالوجود الإنساني إلى طبيعته الأولى التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، فأقام هذا الوجود على «أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، وبكلمة واحدة بين العلم والضمير»[28].

26 بنى علي عزت بيجوفيتش كامل أطروحته في كتابه المتميز الإسلام بين الشرق والغرب على قاعدة الوسطية المعتدلة المتوازنة التي أقامها القرآن الكريم، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1414هـ/1994م، ص 277.

27 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تعليق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، المسألة الثانية عشر من النوع الثالث.

28 مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، مكتبة دار العروبـة، ط 1، 1959، ص 289.

ذلك أن الإنسان في التصور القرآني «كائن فذ، ينطوي على عوالم متفردة وعديدة»[29].

إن المستفاد من عموم التوجيه القرآني - في فهمنا واجتهادنا وكما ذكرنا قبل قليل - أن هذا الإنسان كائن ثلاثي النشأة والتكوين، ومن ثم فهو ثلاثي الحاجة والمطالب، بلا تغالب بين نشأة وأخرى، أو تضاد بين حاجة وأخرى، بل في وحدة عضوية هي نسيج تكاملي، يعز الفصل بين أطرافه ومكوناته، لأن أي فصل بينها ينتهي إلى تشويه الوجود الإنساني، واغتيال وحدة الشخصية الإنسانية[30].

أ - نشأة مادية أو تكوين مادي، يقتضي ضرورة الاستجابة لمطالبه وإشباع حاجاته المادية، ومن ثم لم يعد من الحق والصواب استقذار دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين وحقه في الإشباع، ولم يعد ينظر إلى الإنسان باعتباره ملكاً نورانياً لا يتلبس بمقتضيات هذا الجانب المادي من تكوينه، فقد قال تعالى: زين ِللناسِ حب الشهواتِ ِمن النساء والْبِنين والْقَناطِيرِ الْمقَنطَرةِ ِمن الذهبِ والْفِضةِ والْخيلِ الْمسومةِ والأنعامِ والْحرثِ ذَِلك متاع الْحياةِ الدنيا واللّه ِعنده حسن الْمآبِ آل عمران: 14. وقال تعالى: قُلْ من حرم ِزينةَ اللّهِ الِتي أَخرج ِلعِبادِهِ والْطيباتِ ِمن الرزقِ قُلْ ِهي ِللذِين آمنواْ ِفي الْحياةِ الدنيا خاِلصةً يوم الْقِيامةِ كَذَِلك نفَصلُ الآياتِ ِلقَومٍ يعلَمونَ الأعراف: 32، وقال تعالى: وابتغِ ِفيما آتاك الله الدار الْآخِرةَ ولَا تنس نصِيبك ِمن الدنيا القصص: 77. يقول ابن الجوزي: «قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن ا يد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها، ولا يدري ما الدنيا المذمومة، فيلبس عليه إبليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا... إن الدنيا لا تذم لذا ا، وكيف يذم ما من الله تعالى به وما هو ضرورة في بقاء الآدمي، وسبب في إعانته على تحصيل العلوم والعبادة»[31].

ب - نشأة عقلية أو تكوين عقلي، ومطلبه وحقه في إشباع حاجته في التأمل والتدبر والتفكر والتبصر، والنظر والتعقل، لكي لا يبقى الوجود الإنساني أسيراً لمطالب تكوينه

---

29 سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، القاهرة، دار الشروق، 1978، ص 169.

30 يقول محمد إقبال: «تلتئم في الحياة» نائب الحق «عناصر النفس المتضادة، توحدها أعلى القوى، وأعلى الأعمـال، يتوحد فيها: الذكر والفكر، والخيال والعمل، والعقل والخصائص الجبلية... وأول شرط لظهور «نائب الحق» أن ترقى الإنسانية في جانبيها الروحي والجسمي، فإن ارتقاء الإنسانية يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها في الجملة هـذا التوحد الذاتي، وتصلح لأن يظهر فيها نائب الحق «تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس»، مرجع سابق، ص 60.

31 محمد إقبال، مرجع سابق، ص 60.

المادي ورغباته الأرضية، فيرتكس في مهابط الحيوانية المحضة، وقد كرمه الله تعالى بالعقل الذي هو كما يقول الإمام الماوردي: «أساس كل فضيلة، وينبوع كل أدب»[32]، وليسمو الوجود الإنساني بالفكر والتأمل والتدبر في ملكوت السموات والأرض إلى عليين، ويكتشف أسرار الكون، وبديع صنع الله من خلقه، لينتهي من إجالة الفكر والاجتهاد الحر الـ يه، الذي يؤجر عليه إن أصاب أو أخطأ، إلى مدارج الحكمة ويتمايز عن الدواب.

ج - نشأة روحية خالصة، ومطلبها وحقها في الإشباع في التطهر والتزكية، وحاجا ا إلى معراج روحي صوب الكمال الأخلاقي، والتشبه بالملأ الأعلى «بالفناء عن إرادة السوى»، ليتجاوز الوجود الإنساني ـذا المعراج الروحاني - مرة - عالم تقييدات النشأة المادية ولوازمها، وعالم الطين اللازب في تقلبه وسيرورته التي لا قرار معها، ومرة ثانية، تقييدات العقل البشري ولزوم التزامه حدوده ونسبيته، فهو ليس عقلاً مطلقاً ذا مدى وجودي معرفي، وليبقى العقل الإنساني محصوراً فيما يستطيع أن يكتشفه من أسرار الوجود الطبيعي ومتجهاً بكامل قدراته إلى دراسة واقع الكون وواقع الحياة بالملاحظة والدرس والتحليل، ويتحرر من البحوث المابعدية لأ ا سدى، وحتى لا يقع أسير المقايسة الواهمة في التسوية بين إمكانات علمه عن عالم الشهود المتناهي، وعجزه عن معرفة عالم الغيب اللامتناهي، فيبقى عقلاً إجرائياً استقرائياً، يحذر من ادعاء العلم بكل شيء، ويقر ويعترف بحكم الله تعالى: وما أُوتِيتم من الْعِلْمِ إلا قَلِيلاً الأنعام: 59، قُل لا يعلَم من فِي السماواتِ والْأَرضِ الْغيب إلا الله وما يشعرونَ أيانَ يبعثُونَ النمل: 65.

إن من شأن هذا السمو الروحاني والارتقاء في مدارج السالكين المنضبط بأدب العقل والدين معاً أن يرسخ في النفس بواعث الألفة والمحبة، ويثير فيها دواعي التزكية ويطهرها من أدران الخمائس وقبح الموبقات: من العجب والكبر، والغل والحسد، والشح والتقتير، والسرف والابتذال، والرياء والغضب، والأنفة والعداوة، والبغضاء والشحناء، وسواها من المهلكات القاتلة للمروءة وفضائل الأخلاق.

إن الفلسفات المعرفة الغربية وتحت وطأة «مبدأ الصراع بين الأضداد» و«النظرة الأحادية الضيقة» إلى الوجود الإنساني، قد أخفقت في تقديم نظرية للمعرفة متكاملة ومتوازنة، وزاد من وطأ ا إلى حدود بالغة الـ وع دائماً إلى القول بـ- «محورية الإنسان

---

32 ابن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق مصطفى عبد الواحد، طبعة القاهرة، ص 145.

الفرد»، فحرمت الإنسان من الاهتداء بالوحي الإلهي وأحالت الحياة إلى عبثية، فتنامت على ساحتها مشكلات حياتية مزمنة ومهلكة لا يرجى منها براءة، كا يار الحياة العائلية، وارتفاع معدلات الانتحار، وانتشار تجارة المخدرات، والزواج من ذات الجنس، والإجهاض القسري، وغير هذا من الأغراض المرضية المزمنة التي صارت ا تمعات العلمانية تشكو من وطأ ا، العلمانية الشاملة التي «جردت الطبيعة من سحرها وجمالها، والسياسة من القداسة، والأخلاق من الفضائل»[33].

وكلمة ختامية لا بد منها إحقاقاً للحق والموضوعية، فأقول: إن الخطاب الإسلامي في دائرة نظريات المعرفة يبقى وعظاً وإرشاداً وكلاماً مرسلاً، ما لم تتحول إمامة القرآن المطلقة إلى برامج عملية قادرة على نقل الخطاب إلى نشاط وفعالية اجتماعية تكرس المعالم القرآنية في واقع حي ترفده مؤسسات علمية وتنظيمات اجتماعية بالطاقة والحيوية، وإلا تحول خطابنا إلى شعارات خاوية ومسكنات نبتلعها رجاء الغيبوبة عن الواقع الذي لا يسر مسلماً عقل دينه، وآمن بإمامة القرآن المعصومة في هداية البشر إلى مصالحهم الدينية والدنيوية، العاجلة والآجلة،مما اصطلح عليها فقهاء الأمة بالمقاصد الخمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

---

33 انظر الأستاذ العطاس: Syed Muhammad naqib Al-Attas: Islam and secularism, ABIM, 1978, p. 14.

العنف في **الإسلام** بين **المبدأ والخيار**

رأي وحوار

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

العنف مراوحة بين **المبدأ والخيار** في **الفكر السياسي الإسلامي**

مع ـاية قرن من الحروب الأهلية وبدءًا بأفول الخلافة الراشدة ثم أحداث الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير ومحمد النفس الزكية – رضي الله عنهم أجمعين- وانتهاءً بسقوط الدولة الأموية ثم قيام الدولة العباسية التي لم تختلف في جوهرها عن النظام الأموي، أفتـى رجال مدرسة المدينة ونعني ـا هنا المدرسة الإسلامية التابعة لفكر مدرسة الخلافة الراشدة والرافضة للنزعات القبلية والشعورية الاستبدادية أفتوا بتحريم الفتنة والخروج على السلطان ولو كان ظالمًا.

ولم يكن هذا الموقف حبا في الظلم ولا تقليلاً من شأنه، ولكنه كان النتيجـة الطبيعيـة لفشل الثورات الإصلاحية على الأنظمة المستبدة والمبددة، حيث أصبح من الواضح أنّ الحروب الأهلية لم تحسم رأيا ولم تغير من طبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية شيئًا ذا بال، ولم يكن لها من ثمرة إلاّ إراقة الدماء.

وحينها وصل الإسلاميون (رجال مدرسة المدينة) إلى النتيجة الطبيعية، وهي وجوب التحول من الثورة والرفض إلى العزلة والمعارضة ضمن إطار الأنظمة القائمة، لذلك نجد رجلاً من قادات مدرسة المدينة الإسلاميين (العلماء والمثقفين) مثل أبي حنيفة النعمان يدخل السجن لأنه لم يقبل تولّي القضاء لبني العباس.

دكتوراه علاقات دولية جامعة بنسلفانيا- الولايات المتحدة الأمريكية 1972. مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا سابقًا والرئيس الحالي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية

واستقلّ العلماء (مدرسة المدينة الإسلاميون) بالجوانب الشخصية للفرد المسلم ونجحوا في الانفراد بتوجيهها بما لهم من العلم والإخلاص وطهر أيديهم وتركوا مرغمين شؤون الحكم والسلطة والنظام العام للملوك والسلاطين يتصرفون فيها كما يعن لهم ويتفق وأهواءهم، مما أورث – فيما بعد- النفسية الإسلامية اعتبار أنظمة الحكم والنظام العام أنظمة اغتصاب غير مشروعة. ويعتبر تشكّل مثل هذه النفسية في ضل هذه الظروف التاريخية – بغض النظر عن أسبا ا- من أهم عوامل ضعف البعد الجماعي والعام في تكوين نفسية الفرد والمسلم وموقفه النفسي من النظام والمصالح العامة[1].

وموقف العزلة والمعارضة هذا من قبل رجال مدرسة المدينة (العلماء) لم يأت في الحقيقة نتيجة نظرة مبدئية قيمية في التخلّي عن استخدام العنف والرفض المسلّح ضد الصفوات الحاكمة الظالمة، لكنه كان في جوهره تسليما بالأمر الواقع على أساس من الضرورة والمصلحة، أي إنّ عدم استخدام العنف من أجل الإصلاح في فكرهم هو قضية خيار لا قضية مبدأ.

والسبب لهذا الموقف المذبذب غير الواضح يعود في جوهره إلى الخلط بين قضايا الصراع السياسي داخل الأمة والصراع السياسي بين الأمم، والمدافعات الناجحة عن واجبات السعي بالدعوة نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإحقاق الحقوق ودفع المظالم والحض على مكارم الأخلاق.

والنتيجة العملية لهذا الخلط أن تعمى الرؤية المناهجية بحيث يتساوى أمر استخدام العنف في كلّ هذه الحالات. ويصبح اللجوء إلى العنف أو عدمه موقف خيار وليس قضية مبدأ رغم اختلاف هذه الأحوال واختلاف ديناميتها.

وهذا يفسر كيف أنّ موقف أبناء الأمة ظل هو المراوحة بين الاستسلام والمقاومة المدنية والمقاومة المسلّحة في مواجهتها ضد الأنظمة المستبدة ومظالمها، ولكن دون تفريق بين ما هو من قضايا الإصلاح السياسي داخل ا تمع أو الكيان السياسي الواحد وبين ما هو من قضايا الصراع والمواجه السياسية بين الأنظمة والدول وبين ما قد يتولّد من مواجهات بسبب التصدي لمهمة الدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر والصدع بكلمة الحق ودفع المظالم والحض على مكارم الأخلاق في حدود ما تقضي به السياسة الشرعية.

[1] للمزيد يمكن الرجوع إلى الكاتب في مؤلفه أزمة العقل المسلم من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي هرندن – فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية 1992.

وموقف المراوحة في أمر استخدام العنف بين المبدأ والخيار في أنواع الصراعات السياسية والمواجهات الدعوية كافة ما زالت الأمة – في كثير من المواقف- تعاني منه حتى اليوم رغم مرور قرون طويلة من الزمان. إنّ ضبابية الرؤية في هذا الأمر الخطير ما زالت للأسف البالغ تسبب كثيرا من سفك الدماء دون ثمرة أو حسم، في الوقت الذي بقيت للأنظمة في جل الحقب طبائعها المبددة المستبدة .

ولحسم هذا الأمر ووضع حد لنـزيف الدم لا بد من فكر وروية ورؤية شمولية منضبطة واضحة للنصوص الإسلامية مجتمعة إلى جانب وعي دروس تاريخ العصر النبوي وما تبعه من عصور الدول الإسلامية وعيا مفاهيميا سلميا. ذلك أنّ الرؤية الشمولية المنضبطة هي الطريق الصحيح للوصول إلى رؤية واضحة مؤصلة في قضية استخدام العنف لحل النـزاعات السياسية والتمييز بينها وبين قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتعلقة بالأمة والجماعة أو المتعلقة بأفراد ا تمع.

إننا إذا نظرنا إلى النصوص الإسلامية نظرة شمولية منضبطة نراها تنص على أمور كثيرة حرية بالنظر، وتفهم المنطلقات والمبادئ الّتي تنظّمها، بحيث تتضح معالم بنائها المتكامل القادر على فهم أنواع العنف ومستوياته وديناميته ووضع حد له في علاقات ا تمع المسلم وسياسات تعين على تمكين الإصلاح ووضع حد للمظالم والاستبداد.

كذلك يسترعي انتباه الدارس أنّ النصوص الإسلامية والسنة النبوية تفرق بين قضايا الصراع السياسي داخل ا تمع وبين قضايا الصراع السياسي بين الأمم وا تمعات وبين قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح بمكارم الأخلاق مما لا يدخل في صلب قضايا الحكم والسياسة، أما ما يدخل في أبواب السياسة وصراعا ا فيكون استخدام العنف فيه من باب الفتن والصراعات السياسية الداخلية، ويعالج بما تعالج به هذه الصراعات السياسية.

والنصوص المتعلقة بقضايا العنف والصراعات على مختلف وجوهها كثيرة ومتعددة. فمنها ما يتعلق بالفتن والصراعات السياسية في ا تمع والصبر على أذاها ومنع الاشتراك في أعمال العنف ولو بدعوى الدفاع عن النفس. ونصوص تتعلق بالجهاد ورد العدوان. وهناك نصوص تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فكيف تنتظم هذه النصوص في هذه المواقف؟ وما هي القواعد التي تحكم حق استخدام العنف في كل حالة من هذه

الحالات؟ وما الحكمة من استخدام العنف حين يسمح به أو لا يسمح في أي حالة من هذه الحالات؟

الشمولية في فهم دلالات النصوص وأحداث العهد النبوي المتعلقة بأساليب العنف

وإذا شئنا فهم العلاقة بين النصوص والمواقف والتوجهات المختلفة بشأن استخدام القوة والعنف على عهد النبوة؛ فإنه لا بد لنا من دراسة شمولية منضبطة لهذه النصوص يمكن معها الوصول إلى رؤية واضحة مبدئية مفاهيمية في هذا الأمر. ومن المهم لفهم دلالات النصوص وعلاقتها في هذه الجوانب الاجتماعية المعقدة المتداخلة عدم الاكتفاء بدراسة النصوص وحدها، بل لا بد لنا من استعراض التجربة النبوية بجملتها، حيث مرت هذه التجربة الإصلاحية النبوية بمراحل من الصراعات المريرة التي تنتظم النصوص وتكشف عن المنهج النبوي الإلهي في إدارة معارك الإصلاح وحلّ الصراعات السياسية داخل كيان الأمة، وفيما بين الأمم والصفوات الحاكمة بعضها البعض. كما ترشد جهود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة وتفرق بينها وبين الفتن والصراعات السياسية.

وأول ما يلفت نظر الدارس هو ما يسمى بأحاديث الفتنة التي رويت عن الرسول ﷺ قبيل وفاته والتي ينهى فيها مطلقًا عن المشاركة المسلّحة في الفتن. ففي هذه الأحاديث ينهى الرسول ﷺ عن اللجوء إلى العنف في حلّ فتن الصراعات السياسية بين الصفوات القيادية داخل المجتمع، ويأمر بوجوب التزام ضبط النفس الكامل ولو تعرض الطرف الداعي إلى الإصلاح للعدوان من قبل الآخرين. اقرأ في ذلك قوله تعالى: واتلُ علَيهم نبأَ ابني آدم بالْحق إذْ قَربا قُرباناً فَتقُبلَ مِن أَحدِهما ولَم يتقَبلْ مِن الْآخرِ قَالَ لَأَقْتلَنك قَالَ إنما يتقَبلُ الله مِن الْمتقِين * لَئِن بسطْت إلَي يدك لِتقْتلَنِي ما أَنا بباسِطٍ يدِي إلَيك لِأَقْتلَك إني أَخاف الله رب الْعالَمِين * إني أُرِيد أَنْ تبوءَ بِإِثْمِي وإِثْمِك فَتكُونَ مِن أَصحابِ النار وذَلِك جزاءُ الظالِمِين * فَطَوعت لَه نفْسه قَتلَ أَخِيهِ فَقَتلَه فَأَصبح مِن الْخاسِرِين (المائدة: 27- 30)

يا بني أَقِمِ الصلاةَ وأْمر بالْمعروفِ وانه عنِ الْمنكَرِ واصبِر علَى ما أَصابك إن ذَلِك مِن عزمِ الْأُمورِ (لقمان: 17)

" حدثنا علي بن عبد الله: حدثنا سفيان: حدثنا ابن شهاب قال: أخبرني عروة قال: سمعت أسامة ﷺ قال: أشرف النبي ﷺ على أطم من آطام المدينة فقال: هل ترون ما أرى؟ لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم كمواقع القطر. تابعة معمر وسليمان ابن كثير، عن الزهري".

روى البخاري عن الأحنف بن قيس، قال: "ذهبت لأنصر هذا الرجل فلقيني أبو بكرة فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل، قال: ارجع فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، فقلت: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه".

روى البخاري في تفسير قول الله سبحانه وتعالى: وقَاِتلُوهم حتى لا تكُونَ ِفتنةٌ ويكُونَ الدين كُله ِلِلهِ فَإِن انتهوا فَإِن الله ِبما يعملُونَ بصِير (الأنفال: 39)، أن ابن عمر رضي الله عنهما، أنه قيل له: "كيف ترى في قتال الفتنة؟ فقال: وهل تدري ما الفتنة؟ كان محمد ﷺ يقاتل المشركين وكان الدخول عليهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك".

روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، أتاه رجلان في فتنة ابن الزبير فقالا: إنّ الناس قد ضيعوا وأنت ابن عمر وصاحب النبي ﷺ فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: يمنعني أن الله حرم دم أخي، قالا: ألم يقل الله – وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة – فقال: قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله، وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله.

روى أبو داوود عن أبي ذر قال قال رسول الله ﷺ: "يا أبا ذر، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك. فذكر الحديث قال فيه: كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف – يعني القبر – قال قلت: الله ورسوله أعلم، أو قال ما خار الله لي ورسوله. قال: عليك بالصبر، أو قال تصبر. ثم قال لي: يا أبا ذر. قلت: لبيك وسعديك. قال: كيف أنت إذا رأيت أحجار الزيت قد غرقت بالدم؟ قلت: ما خار الله لي ورسوله. قال: عليك بمن أنت منه. قال قلت: يا رسول الله أفلا آخذ سيفي فأضعه على عاتقي؟ قال: شاركت القوم إذًا. قال قلت: فما تأمرني؟ قال: تلزم بيتك. قال قلت: فإن دخل على بيتي؟ قال: فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ثوبك على وجهك يبوء بإثمك وإثمه".

فلو تمعنا النظر من خلال النظرة الشمولية إلى مجمل النصوص ومجمل التجربة النبوية منذ بدء الرسالة في مكة، لرأينا أنّ المسلمين قد تعرضوا في مكة للفتنة والعدوان قبل ذلك

وكان الموقف القرآني والنبوي هو الإصرار على الدعوة إلى الحق وعدم اللجوء إلى الرد بالعنف مهما تعرض المسلمون للأذى والعدوان من قبل الصفوة الحاكمة القرشية الّذين بلغ أمرهم في أذى المسلمين حد الحصار والتعذيب والقتل. ومن الواضح أن هذا أمر بمعروف و ي عن منكر ودعوة إلى الإيمان بالله وإزالة للظلم والشرك على المستوى السياسي في أرفع درجاته ومثل صراعا بين الصفوة الحاكمة القرشية والصفوة الإصلاحية المسلمة.

ولم يتغير الموقف القرآني والنبوي في مكة في عدم السماح باللّجوء إلى العنف ردا على عدوان قريش على المسلمين – الدعاة إلى الإصلاح والآمرين بالمعروف الناهين على المنكر المؤمنين بالله – على الرغم من إسلام رجال محاربين وشجعان أمثال حمزة بن عبد المطّلب وعمر بن الخطاب – رضي الله عنهما – وانضمامهم إلى صفوف المسلمين، والذين أرادوا تحدي قادة قريش وطالبوا الرسول ﷺ بالسماح لهم بالرد على العدوان ومواجهة العنف بالعنف ومقارعة القوة بالقوة؟، والقرآن في الكثير من آياته شاهد على الأمر الإلهي والنهج النبوي بالصبر في تلك الحال:

فَاصبِر إِن وعد اللهِ حق واستغفِر لِذَنبِك وسبح بِحمدِ ربك بِالْعشِي والْإِبكَارِ (غافر: 55)

واذْكُرِ اسم ربك وتبتلْ إِلَيهِ تبتِيلاً * رب الْمشرِقِ والْمغرِبِ لا إِلَه إِلا هو فَاتخِذْه وكِيلاً * واصبِر علَى ما يقُولُونَ واهجرهم هجراً جمِيلاً * وذَرنِي والْمكَذِّبِين أُولِي النعمةِ ومهلْهم قَلِيلاً (المزمل: 8 – 11)

ولَقَد ضربنا لِلناسِ فِي هذَا الْقُرآنِ مِن كُل مثَلٍ ولَئِن جِئْتهم بِآيةٍ لَيقُولَن الذِين كَفَروا إِنْ أَنتم إِلا مبطِلُونَ * كَذَلِك يطْبع الله علَى قُلُوبِ الذِين لا يعلَمونَ * فَاصبِر إِن وعد اللهِ حق ولا يستخِفنك الذِين لا يوقِنونَ (الروم: 58 – 60)

يا بني أَقِمِ الصلاةَ وأْمر بِالْمعروفِ وانه عنِ الْمنكَرِ واصبِر علَى ما أَصابك إِن ذَلِك مِن عزمِ الْأُمورِ (لقمان: 17)

قُلْ يا أَيها الناس إِنْ كُنتم فِي شك مِن دِينِي فَلا أَعبد الذِين تعبدونَ مِن دونِ اللهِ ولَكِن أَعبد الله الذِي يتوفاكُم وأُمِرت أَنْ أَكُونَ مِن الْمؤمِنِين * وأَنْ أَقِم وجهك لِلدينِ حنِيفاً ولا تكُونن مِن الْمشرِكِين * ولا تدع مِن دونِ اللهِ ما لا ينفَعك ولا يضرك فَإِنْ فَعلْت فَإِنك إِذاً مِن الظالِمِين * وإِنْ يمسسك الله بِضر فَلا كَاشِف لَه إِلا هو وإِنْ يردك

بِخيرٍ فَلا رادَ لِفَضلِهِ يصِيب بِهِ من يشاءُ مِن عِبادِهِ وهو الْغفُور الرحِيم * واتبِع ما يوحى إِلَيك واصبِر حتى يحكُم الله وهو خير الْحاكِمِين (يونس: 104 – 109)

إِنه كَانَ فَرِيق مِن عِبادِي يقُولُونَ ربنا آمنا فَاغْفِر لَنا وارحمنا وأَنت خير الراحِمِين * فَاتخذْتموهم سِخرِياً حتى أَنسوكُم ذِكْرِي وكُنتم مِنهم تضحكُونَ * إِني جزيتهم الْيوم بِما صبروا أَنهم هم الْفَائِزونَ (المؤمنون: 109 – 111)

ونرى كيف تغير موقف الرسول ﷺ والمسلمين و جهم من قضية استخدام العنف ضد المعتدين وعلى رأسهم قريش حين هاجر المسلمون إلى المدينة وأقاموا فيها دولة الإسلام المستقلّة، وتحولهم من النقيض، فقد أمر القرآن المسلمين بالقتال دفاعا عن أنفسهم وعن دعو م وأذن لهم فيه. وتصدى رسول الله ﷺ لقريش وسواهم من القبائل المحاربة له ولدعوته الإصلاحية وذلك سعيا من الإسلام إلى إعطاء الإنسان حرية الخيار في عقيدته و ج حياته واستخدام الرسول ﷺ في حر م كافة وسائل القوة والعنف بما في ذلك قتل بعض زعاما م المعتدية غيلةً في عقر دارهم.

أُذِنَ لِلذِين يقَاتلُونَ بِأَنهم ظُلِموا وإِن الله علَى نصرِهِم لَقَدِير * الذِين أُخرِجوا مِن دِيارِهِم بِغيرِ حق إِلا أَنْ يقُولُوا ربنا الله ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم بِبعضٍ لَهدمت صوامِع وبِيع وصلَوات ومساجِد يذْكَر فِيها اسم اللهِ كَثِيراً ولَينصرن الله من ينصره إِن الله لَقَوِي عزِيز * الذِين إِنْ مكناهم فِي الْأَرضِ أَقَاموا الصلاةَ وآتوا الزكَاةَ وأَمروا بِالْمعروفِ ونهوا عنِ الْمنكَرِ ولِلهِ عاقِبةُ الْأُمورِ (الحج: 39- 41)

وقَالُوا اتخذَ الله ولَداً سبحانه بلْ لَه ما فِي السماواتِ والْأَرضِ كُل لَه قَانِتونَ * يسأَلونك عنِ الشهرِ الْحرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِير وصد عن سبِيلِ اللهِ وكُفْر بِهِ والْمسجِدِ الْحرامِ وإِخراج أَهلِهِ مِنه أَكْبر عِند اللهِ والْفِتنةُ أَكْبر مِن الْقَتلِ ولا يزالُونَ يقَاتِلُونكُم حتى يردوكُم عن دِينِكُم إِنِ استطَاعوا ومن يرتدِد مِنكُم عن دِينِهِ فَيمت وهو كَافِر فَأُولَئِك حبِطَت أَعمالُهم فِي الدنيا والْآخِرةِ وأُولَئِك أَصحاب النارِ هم فِيها خالِدونَ * وقَالَ الذِين لا يعلَمونَ لَولا يكَلمنا الله أَو تأْتِينا آيةٌ كَذَلِك قَالَ الذِين مِن قَبلِهِم مِثْلَ قَولِهِم تشابهت قُلُوبهم قَد بينا الْآياتِ لِقَومٍ يوقِنونَ (البقرة: 216- 218).

إِن عِدةَ الشهورِ عِند اللهِ اثْنا عشر شهراً فِي كِتابِ اللهِ يوم خلَق السماواتِ والْأَرض مِنها أَربعةٌ حرم ذَلِك الدين الْقَيم فَلا تظْلِموا فِيهِن أَنفُسكُم وقَاتِلُوا الْمشرِكِين كَافةً كَما يقَاتِلُونكُم كَافةً واعلَموا أَن الله مع الْمتقِين (التوبة: 36).

وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين * واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين * فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين * الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين (البقرة: 190 – 194).

يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل * إلاّ تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير (التوبة: 38- 39).

ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدأوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين * قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين (التوبة: 13 – 14).

يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون * يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم * تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون * يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم * وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين (الصف: 8 – 13).

إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً *)ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً (النساء: 9 – 91).

وإنْ جنحوا للسلْمِ فَاجنح لَها وتوكلْ علَى اللهِ إنه هو السمِيع الْعلِيم (الأنفال: 61).

لا ينهاكُم الله عنِ الذِين لَم يقَاتِلُوكُم فِي الدينِ ولَم يخرِجوكُم مِن دِيارِكُم أَنْ تبروهم وتقْسِطُوا إِلَيهِم إِن الله يحِب الْمقْسِطِين * إِنما ينهاكُم الله عنِ الذِين قَاتلُوكُم فِي الدينِ وأَخرجوكُم مِن دِيارِكُم وظَاهروا علَى إِخراجِكُم أَنْ تولوهم ومن يتولهم فَأُولَئِك هم الظَالِمونَ (الممتحنة: 8 – 9).

وإذا وزنا الأمور بميزان العقل فإنه علينا أن نهتدي إلى الحكمة من خلف إباحة الإسلام لأتباعه من المسلمين القتال واستخدام العنف ضد قريش وسواهم من المعتدين بل وأمرهم به، فليس من المعقول أن يبيح الإسلام القتال في المدينة وقد حرمه في مكة دون أن يكون هناك سبب موضوعي وحكمة بالغة يجب الاهتداء إليها، وإلاّ تحت أن يكون – مفاهيميا – أحد الموقفين قد جانبه الصواب.

والسؤال المهم هنا: ما هي الحكمة من منع الرسول ﷺ من الرد على عدوان قريش عليهم، ولماذا أباح الرسول ﷺ للمسلين الرد على عدوانهم وقتالهم بعد أن هاجروا إلى المدينة وأقاموا فيها دولتهم المستقلة.

من استعراض الموقف القرآني والنبوي في الفترة المكية نستطيع أن نرى أن أمر المسلمين بعد استخدام العنف بين الفئات والصفوات – وفي هذه الحالة المسلمون وقادة قريش – بعضها ضد بعض وبالتالي عدم رد المسلمين على عدوان قريش ضدهم كان موقفًا مبدئيا إلزاميا في منهج الدعوة والتغيير داخل الذي كان المسلمون جزءًا منه وليس قضية خيار وسياسة في إدراك المعارك. وما يعنينا على فهم حكمة الموقف القرآني والنهج النبوي في مكة وفي المدينة أن طبيعة الصراع في مكّة في جوهره كان صراعا داخليا سياسيا حاولت فيه قيادة النظام المكي قمع الحركة الإصلاحية الإسلامية في مكة ومحاولة القضاء عليها بالقوة، وكان الموقف القرآني والنبوي في تلك الحال موقفًا مبدئيا لا مساومة فيه، يدعوا إلى الجهر بدعوة التوحيد والتصدي السلمي للنظام المكي في حربه لها ملتزما في ذلك الدعوة بالحسنى والصبر على الأذى وعدم اللجوء إلى أية وسيلة من وسائل القوة والعنف في الرد عليهم.

ولذلك فإن من المهم ملاحظة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو على عدة مستويات، بعضها على المستوى الفردي وعلى كل فرد من أفراد الأمة أن يقوم به،

وجوهره يتعلق بالنصح وإقامة الشعائر والحض على مكارم الأخلاق وعون المحتاج والضعيف وكل ما يسمح النظام العام وسلطة الحكم في ا تمع والسياسة الشرعية فيه للمبادرات الخاصة، على قدر الطاعة وفي حدود المستطاع. أما استخدام العنف في قضايا الصراع السياسي بين الفئات والصفوات السياسية – حتى تحت شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – فأمر لا يترك للأفراد أو الفئات. وإذا لجأت إليه فئة فيرد الأمر فيه إلى أهل الحل والعقد، وعليهم – على مختلف توجها م ومواقعهم – التضامن ضد المعتدي لوضع حدٍ لعدوانه، وعلى الفئة المعتدى عليها، في مكة أو المدينة أو داخل أي مجتمع آخر الصبر حتى ينكشف عدوان المعتدي للعيان ويمكن وضع حد لعدوانه، فصبر المظلوم والمعتدى عليه من دعاة الحق والسعي بالإصلاح هو المحرك في اية المطاف للأمة وأهل الحل والعقد فيها للتصدي لعنف المعتدي ووضع حد لهذا العدوان بحسب مقتضى الحال.

وهكذا فإن الدعوة إلى الإصلاح أمرا بالمعروف و يا عن المنكر لا تعني أن ينصب الأفراد أو الفئات أنفسهم حكّاما غير شرعيين يمزقون الأمة عصبا سياسية متناحرة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيكون الضرر من ذلك أكبر من النفع. وهكذا، فما خرج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى باب السياسة يعامل معاملة السياسي ويضبط التعامل مع أطرافه بعوامل التعامل السياسي وصراعاته في ا تمع.

يا بني أَقِمِ الصلاةَ وأمر بِالْمعروفِ وانه عنِ الْمنكَرِ واصبِر علَى ما أَصابك إِن ذَلِك مِن عزمِ الْأُمورِ (لقمان: 17).

كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عنِ الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ ولَو آمن أَهلُ الْكِتابِ لَكَانَ خيراً لَهم مِنهم الْمؤمِنونَ وأَكْثَرهم الْفَاسِقُونَ (آل عمران:110)

)يؤمِنونَ بِاللهِ والْيومِ الْآخِرِ ويأمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عنِ الْمنكَرِ ويسارِعونَ فِي الْخيراتِ وأُولَئِك مِن الصالِحِين) (آل عمران:114)

الَّذِين يتبِعونَ الرسولَ النبِي الْأُمي الَّذِي يجِدونه مكْتوباً عِندهم فِي التوراةِ والْإِنجِيلِ يأمرهم بِالْمعروفِ وينهاهم عنِ الْمنكَرِ ويحِلُّ لَهم الطيباتِ ويحرم علَيهِم الْخبائِثَ ويضع عنهم إِصرهم والْأَغْلالَ الَّتِي كَانت علَيهِم فَالَّذِين آمنوا بِهِ وعزروه ونصروه واتبعوا النور الَّذِي أُنزِلَ معه أُولَئِك هم الْمفْلِحونَ (لأعراف:157)

الْمنافِقُونَ والْمنافِقَات بعضهم مِن بعضٍ يأْمرونَ ِبالْمنكَرِ وينهونَ عنِ الْمعروفِ ويقْبِضونَ أَيدِيهم نسوا الله فَنسِيهم إِن الْمنافِقِين هم الْفَاسِقُونَ (التوبة: 67).

كَانوا لا يتناهونَ عن منكَرٍ فَعلُوه لَبِئْس ما كَانوا يفْعلُونَ (المائدة: 79).

وإذا نظرنا إلى أحاديث الفتنة التي رد فيها الرسول الكريم ﷺ على تساؤلات الأصحاب عما يحدث من صراعات سياسية وفتن عامة بعد وفاته، في المدينة خاصة، كان جوابه في ذلك صريحا واضحا يعيد إلى الذهن الموقف الإسلامي المبدئي في مكّة في وجوب عدم استخدام القوة والعنف في حسم الصراعات السياسية بين الصفوات داخل ا تمع الواحد، حتى تعرضت بعض الفئات للعدوان والأذى في دعو ا للإصلاح ودفع المظالم، وأن يلجأ الأطراف إلى الطرق السلمية والشورية لحل الخلافات وأن يترك المظلوم والمعتدى عليه أمر الفئة الباغية المعتدية إلى واجب الأمة وقادة جمهورها وأهل الحل والعقد فيها لوضع حد لعدوان المعتدي: إما بكف أيديهم عن مساندته أو الضرب على يده إذا لزم الأمر.

عدم اللجوء إلى العنف في حل النـزاعات السياسية داخل ا تمع المسلم أمر مبدأ لا أمر خيار

ونستطيع أن نستنتج مِما سبق من الموقف الإسلامي في مكّة، وفي حضر استخدام القوة في المدينة في حالة الفتن الناتجة عن الصراعات السياسية داخل ا تمع المدني نستنتج، قاعدةً سياسية إسلامية عامة، وهي أنّ الصراع السياسي داخل ا تمع الواحد يجب أن لا يحلّ إلاّ سياسيا وأنّ الباغي المعتدي يجب أن يعرى عدوانه وبغيه أمان الأمة، ولا بد للأمة وأهل الحل والعقد والشورى فيها – وهم رحم الأطراف المتنازعة – أن يقوموا بمسؤوليتهم في وضع حد للعدوان وأن ينتهي إلى الضرب على يد المعتدي إما بالتخلي عن مساندته أو بالتصدي له وإرغامه على التخلي عن عدوانه.

فليس من الممكن لرحم الأمة أن يقف إلى ما لا اية متفرجا أمام حالات العدوان والبغي الصريح المستمر على الصابر المحتسب من فئات الإصلاح، والعوامل النفسية في هذه الحالات واضحة وكذلك ما يترتب عليها من آثار والشواهد التاريخية في ذلك عديدة.

وإِنْ طَائِفَتانِ مِن الْمؤمِنِين اقْتتلُوا فَأَصلِحوا بينهما فَإِنْ بغت إِحداهما علَى الْأُخرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تبغِي حتى تفِيءَ إِلَى أَمرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَت فَأَصلِحوا بينهما بِالْعدلِ وأَقْسِطُوا إِن

الله يحِب الْمقْسِطِين * إِنما الْمؤمِنونَ إِخوةٌ فَأَصلِحوا بين أَخويكُم واتقُوا الله لَعلكُم ترحمونَ (الحجرات: 9- 10)

وتظل هذه القاعدة حتى لو كان السلطان هو الطرف المعتدي فلا شك أنّ عدم الرد بالعنف من قبل دعاة الإصلاح لا بد أن ينتهي بالأمة وقادة جمهورها وأهل الحل والعقد والمشورة في مجموعها إلى التخلي عن الحاكم الظالم وعن نصرته لتنهار قواعده ويسقط الأمر من يده، ويوضع بذلك حد لعدوانه ومظالمه. فمن الواضح – كما سبق أن ذكرنا – أنّ الأمة رحم أبنائها و فئا م، فإذا اقتتل بعض منهم مع بعض لجأ كل أطراف النـ ـزاع إلى العنف ضد بعضهم البعض، فإن الأمة لا تستطيع أن تصبح طرفًا مع واحد ضد الآخر، ولا تملك إلاّ الترقّب لعواقب هذا الصراع والقتال رغم أنّ حصيلة هذا الصراع ضعفًا عاما وتمزيقًا لصفوف أبناء الأمة. ولذلك فإنه لا سبيل إلى تحريك الأمة عامة إلاّ بتعرية الباغي المعتدي ووصم عدوانه بميسم الخيانة، فيوضع بذلك حد لبغيه وعدوانه. بل لعلّ الوقت وفداحة العدوان وصدق دعوة الإصلاح ومشروعية حقوق المظلوم هي من شروط تحريك الأمة وقادة جمهورها وتضامنهم ضد البغاة الظلمة من أبنائها وتوحيد الصف ضدهم.

وهكذا فإنه إذا أصر فريق دعوة الإصلاح على دعوته والجهر ا سلما، وأصرت فئة أخرى من أبناء الأمة حتى ولو كانت الصفوة الحاكمة على البغي والعدوان والاستبداد والقمع، فلا بد لرحم الأمة أن يتحرك ولا يترك المعتدي يتمادى في عدوانه، ولا بد للأمة أن تتخلّى عنه وأن تسعى إلى الأخذ بما هي في حاجة إليه من الإصلاح، وأم تضطره إلى الكف عن بغيه وعدوانه، وأن ينتهي الأمر بالأمة إلى تقويض أركان سلطانه.

ولسنا بحاجة إلى تأكيد أنّ كل ذلك يختلف عن قضية استخدام القوة المشروعة من قبل الصفوة الحاكمة والأنظمة المخولة من الأمة للضرب على يد المفسدين والقضاء على المفاسد والجرائم، قياما بواجب الحكم وحفظًا للأمن وحماية للمجتمع والحقوق والدماء؛ فذلك واجبها ومهمتها التي من أجلها وقع عليها اختيار الجماهير.

دروس من تاريخ حركات الدعوة والمقاومة السلمية

فإذا انتقلنا من العرض العقدي والنفسي والفلسفي النظري إلى جانب الواقعي العلمي، وإذا نظرنا إلى تجارب دعوات الإصلاح والتغيير الكبرى التي كتب لها النجاح في الماضي أو الحاضر نجد العديد من الأمثلة مما يوضح هذا المفهوم بشكل عملي.

فدعاة النصرانية ودعو م ضد كلّ ما كان يمثله الفساد والاستبداد الروماني جوا في دعو م الوسائل السلمية وأصروا على الدعوة إلى الإصلاح سلماً وتصدى لهم النظام الروماني بغياً وعدواناً بالأذى والتعذيب والقتل. ولكن هؤلاء الدعاة المصلحين قابلوا ذلك بالصبر والاحتساب وعدم اللجوء إلى الرد بالعنف في المقاومة وكان ذلك منهم مبدءاً والتزاماً وليس أمر خيار وسياسة في إدارة الصراع مع النظام الوثني الروماني الفاسد. ولذلك كان لا بد أن ينهار النظام الروماني أمام دعوة الإصلاح وأن يفقد عناصر بقائه ودعائمه لينهار بكلّ مقوماته وأن تنتصر الدعوة النصرانية الإصلاحية، وأن تبقى ذكريات تلك التجربة الإنسانية السامية عزيزة على النفوس حية في ذاكرة التاريخ.

وبالأسلوب نفسه نجد أن الرسول  يصر في مكة وداخل الرحم المكي على الجهر بالدعوة الإصلاحية الإسلامية ضد فساد النظام المكي وتعسفه واستبداده وفساد عقائده. وقد أدى ذلك إلى تخفيف شرسة عدوان النظام المكي ضد المسلمين، ومناصرة بني هاشم وعدد من القيادات المكية لهم، بل ساعد دأ م ومنهجهم ذلك على استقطاب عدد من الرجال القادرين من خيرة رجال ا تمع المكي إلى صفوف الدعوة مما أدى إلى خلخلة النظام المكي وتصدع بنائه وهدم سنده الأدبي مما سيكون له فيما بعد أكبر الأثر في ا يار هذا النظام والقضاء عليه.

وفي التاريخ المعاصر نجد أن الحركة الدينية الإيرانية المعارضة التي تصدت لفساد النظام الإمبراطوري الإيراني، والتزمت الوسائل السلمية قد أدي منهجها ذلك إلى انتصارها وا يار النظام الإمبراطوري با يار الجيش الإيراني الذي وجد نفسه يضرب الجموع من أبناء جلدته من أنصار الحركة الإسلامية، وأصبح الجيش بذلك أداة إجرامية بيد النظام في قتل الرجال و النساء العزل فوجاً بعد فوج، كان لا بد لهذا الجيش الذي هو قاعدة النظام والذي هو أيضاً جزء من رحم الأمة وتفاعل فئا ا، كان لا بد له أن يعصي الأوامر وأن يمتنع عن التمادي في القتل وسفك الدماء، وأن ينهار ذلك الجيش لينهار النظام معه وتنتصر حركة المقاومة والتغيير.

ومن الناحية الأخرى، فإنه وفقًا لهذا التحليل، تكون حكومة الثورة الإيرانية قد جانبت الصواب حين دفعت بالألوف من البشر العزل متلفّحين بأكفا م البيض نحو صفوف الجيش العراقي ومواقعه العسكرية، فلم تتردد قوات الجيش العراقي في ضر ا والقضاء عليها، والسبب في ذلك أنّ الموقف هنا مغاير لما حدث في المواجهة بين النظام

والمعارضة داخل ا تمع الإيراني، حيث إنّ هذه المواجهة بين دولتين ونظامين هما دولة إيران ودولة العراق، فلم تكن العلاقة بينهما علاقة تفاعل فئات وصفوات داخل رحم مجتمعات هذه الدولة، ولكنها كانت علاقة مواجهة بين الأنظمة والصفوات الحاكمة على جانبي الحدود السياسية للدولتين. وهكذا لم ينتج عن استخدام أسلوب المواجهة المدنية في ظروف الحرب الإيرانية العراقية ذات النتائج التي تحقّقت باستخدام هذه الأساليب المدنية ضد الجيش الإيراني في ظلّ نظام داخل الشاه داخل رحم ا تمع السياسي الإيراني.

ومما يلفت النظر أيضا أنّ الحركة الإسلامية الإصلاحية التركية المعاصرة واحدة من الحركات الإسلامية التي التزمت وسائل العمل المدنية السلمية دون أن تحيد عنها أداةً للدعوة إلى الإصلاح، ولن تلجأ إلى العنف ولم تجز لأحد من أتباعها استخدامه لتحقيق الإصلاح رغم ما تعرض له الحزب ورجاله في مراحل متعاقبة من بعض صنوف الأذى ومن الضغوط المتلاحقة والتعويق من قبل الصفوة السياسية العلمانية الحاكمة مما أوجد بشكل متعاظم تأييدا أكبر للحركة الإسلامية السياسية.

إنّ هذا الالتزام بعدم استخدام العنف في الصراعات السياسية داخل ا تمع من قبل بعض الحركات والصفوات الإسلامية ومنها الصفوة السياسية الإسلامية التركية، وهذه الرؤية الواضحة والثبات عليها، لعلّه مما قد ينبئ عن ميلاد رؤية مفاهيمية سياسية مدنية سلمية مبدئية في منهج عمل الدعوة الإسلامية الإصلاحية بحيث تلتزم الشورى والصبر وعدم اللّجوء إلى العنف لتحقيق الإصلاح في ا تمع. تستنصر بذلك رحم الأمة في إفساح ا ال للعمل الشوري الإصلاحي السلمي الإسلامي في ا تمعات الإسلامية.

ولعلّ التجربة الجزائرية توضح من الناحية الأخرى الفرق بين الالتزام المنهجي المبدئي بأساليب المقاومة المدنية ومنهج السياسي في استخدام هذه الأساليب وفق ما قد يضن المعارضون أنه وسيلة تمليها ضرورة المواجهات سلما أو عنفًا.

فحين بات من الواضح أنّ الشعب الجزائري أصبح يطلب الإصلاح والتغيير وقامت المواجهة بين الصفوة الحاكمة والصفوة المعارضة وبد المؤشرات بأن قيادات المعارضة ترفض المواجهة القتالية المسلّحة وأ ا تميل إلى الأخذ بأسلوب المقاومة المدنية، أدى ذلك في البداية إلى زلزلة في كيان النظام وتصدع في صفوف أركانه وقواته المسلحة.

ووقعت الكارثة حين تمّ القبض على قيادات المعارضة مما ترك الجماهير دون قيادة توجهها وتلزمها أسلوب المقاومة المدنية وتجنب العنف، فأدى ذلك إلى العنف واستخدام

الوسائل القتالية المسلّحة، وعند ذلك دخلت الجزائر مسلسل العنف والتدمير، مما يجعل الأمر في النهاية خسارة أمة وليست خسارة فئة أخرى.

هذا المثال الجزائري يوضح أنّ الالتزام المنهجي لم يكن واضحا مستقرا في تنشئة أبناء الأمة وثقافة جماهيرها، بحيث يمكن في غياب قيادة سياسية واعية أن تنجرف بعض عناصرها المعارضة إلى وسائل المقاومة المسلحة. وبذلك لا يخرج أمر استخدام العنف بين الصفوات القيادية في جملة فكر الأمة وثقافتها عن أن يكون خيارا سياسيا في إدارة المواجهات بين الفئات المتعارضة، يمكن الأخذ به إن كان يؤدي في أغلب الضن إلى تحقيق الأهداف المطلوبة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى عامل آخر لفهم المأساة الجزائرية وهو أثر التجربة الجزائرية المرة مع الاستعمار الفرنسي بكل ما مثّله من قسوة دموية عدوانية ضد أبناء الجزائر وشعبها على مدى أكثر من قرن، وما انتهت إليه تلك التجربة من حرب فدائية ضارية دامية لا بد أنّها أيضا تركت بصما ا على قلوب أبناء الجزائر، وما أورثه من رد فعل مجنون لبعض فئاته – ومنها فئاته الموتورة – ضد تجدد البطش والظلم والفساد والعدوان ولو من قبل الصفوة الجزائرية والحرب الفدائية الدائمة.

أما كوارث صراعات أفغانستان والصومال وكردستان وأثر العصبية القبلية وعقلية العنف وانغماس أصابع القوى الأجنبية المتآمرة المتنافسة الطامعة من أصحاب المصالح فأمثلة غنية عن التحليل.

هذه الأمثلة وغيرها كثير توضح مدى الحاجة إلى رؤية مفاهيمية سياسية واضحة في الفكر الإسلامي لفهم واضح جلي لوجوه مشروعية استخدام القوة والعنف داخل ا تمعات، والفرق بين ذلك وبين استخدام العنف في العلاقات الدولية بين ا تمعات والأنظمة والصفوات الحاكمة المتصارعة، فذلك مستوى آخر من مستويات الصراع وقواعد استخدام العنف فيه وما يخضع له من الجوانب النفسية والاجتماعية.

وإذا نظرنا إلى استقرار الأنظمة الديمقراطية في العالم اليوم، فإننا نجد أنّ قاعدة هذا الاستقرار داخل هذه الدول وا تمعات هي الالتزام بالنهج السلمي المدني في الإصلاح والتغيير، حيث لا يكون حسم أمر إلاّ بخيار الأمة من خلال مؤسسا ا الديمقراطية وبواسطة الانتخابات العامة، وليس من خلال المنازلات المسلّحة بين فئات الأمة.

عقلية الشورى أساس الاستقرار السلمي في ا تمع المسلم

واستقرار المجتمع المسلم ونجاح حركات الإصلاح فيه لن يترسخ إلاّ من خلال عقلية مجتمع الشورى ونظامه، والتزام المنهج السلمي المدني مبدءًا في السعي السياسي للإصلاح والتغيير.

ولهذا فإنّ من المهم أن ندرك أنّ المنهج الشوري في جوهره أمر مبدئي مفاهيمي وتربوي يجب أن يترسخ في ضمير الأمة على مختلف مستويات التربية والتعليم والتنظيم والتعامل فيها، وليس مجرد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسسات الحكم يأخذ الاستبداد فيها ألبسة ووجها متغيرة.

إنّ الدرس الأساسي الذي نستلهمه مما سبق هو أنه لا يصح استخدام العنف داخل المجتمع الواحد مهما كانت الأحوال بغية تحقيق أهداف سياسية، وأنّ الإصلاح في هذه الحالة لا يتم السعي إليه إلاّ بالأساليب السياسية المدنية، وإنّ صبر الفئات المظلومة مجلبة لتضامن الأمة ضد المعتدي الباغي.

العنف في النـزاعات السياسية الدولية

وإذا كانت الأساليب السلمية المدنية هي الوسائل الوحيدة التي لا يصح إسلاميا أن يسمح بسواها في حسم الخلافات والصراعات والتفاعلات السياسية داخل المجتمع الواحد، فإنّ ذلك أمر لا يجب أن يختلط بأمر مواجهات النـزاع والصراع فيما بين الأنظمة السياسية الدولية المستقلّة، فذلك مستوى آخر في إدارة الصراعات السياسية، ويخضع لعوامل ومؤثرات نفسية واجتماعية وتنظيمية مغايرة. فالأنظمة والكيانات المستقلّة لا تستطيع أن تفرض تغييرا سياسيا على بعضها البعض إلاّ من خلال الهيئات والصفوات الحاكمة في تلك المجتمعات ومؤسساتها. فالأمم والشعوب تتبع قياداتها التي تفرزها وتخضع لتأثيرها وتتضامن معها في أوقات الأزمات ضد الأجنبي، وإذا استحال حلّ النـزاعات والصراعات فيما بين هذه الأنظمة السياسية والكيانات المستقلّة بالاتفاق سلما مع بعضها البعض، فليس أمام الأنظمة والصفوات الحاكمة إلاّ أن تلجأ عادة إلى كل الوسائل الأخرى لتحقيق أهدافها السياسية بما فيه استخدام القوة وإعلان الحرب إن لزم الأمر لإجبار صفوة حاكمة نظيرتها ومن ورائها الأتباع والرعايا، وإرغامها على التسليم بمطالب القوي القادر. فالقتال في تسوية النـزاعات السياسية بين الدول والشعوب أمر وارد، لطبيعة العلاقة والمؤثرات النفسية التي تخضع لها الأطراف.

ومن أهم الأسباب الدافعة إلى استخدام القوة أحيانا، لإجبار الأطراف المستقلّة فيما بينها على أمر أو آخر، أنّ الانتماء بين الأنظمة والكيانات مفقودة، وأن الطبيعة النفسية والتنظيمية في العلاقات فيما بينها تتميز بالعصبية والتضامن والمواجهة ضد بعضها البعض تبعا لإرادة الصفوات الحاكمة ومصالحها ومصالح أنظمتها.

وقد تبين الرسول الكريم ﷺ منذ بدء الدعوة طبيعة العلاقة بين الأنضمة وسبل التغيير فيها وما تمارسه الصفوات الحاكمة من تغيير على شعو ا وقدرة على السيطرة عليهم وعلى إراد م وتطويعها تبعا لرؤية الصفوة ومصالحهم. لذلك كاتب الرسول ﷺ القياصرة والأكاسرة والملوك والأمراء داعيا إياهم إلى الإسلام ومحملاً إيام وزر إعراضهم عنه والحيلولة بين رعاياهم والإسلام، وسلب رعاياهم حقهم الإنساني في اختيار الدين والعقيدة والرؤية الكونية التي يرغبون اتباعها على أساس من القناعة، دون قهر أو إرغام.

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، أسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين. قُلْ يا أَهلَ الْكِتابِ تعالَوا إِلى كَلِمةٍ سواءٍ بيننا وبينكُم أَلا نعبد إِلا الله ولا نشرِك بِهِ شيئاً ولا يتخِذَ بعضنا بعضاً أَرباباً مِن دون اللهِ فَإِنْ تولوا فَقُولُوا اشهدوا بِأَنا مسلِمونَ (آل عمران:64)]. (تاريخ الطبري، والكامل في التاريخ، وصبح الأعشى).

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّ محمدا عبده ورسوله، أدعوك بدعاية الله عز وجل، فإني أنا رسول الله إلى الناس كافةً لأنذر من كَانَ حيا ويحِق الْقَولُ علَى الْكَافِرِين أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم ا وس]. فلما قرأ كسرى الكتاب غضب ومزقه وقال: يكتب إلي هذا وهو عبدي، فقال: ﷺ حين بلغه ذلك: "مزق ملكه"]. (صبح الأعشى والكامل في التاريخ وتاريخ الطبري).

[بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى. أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتيك أجرك مرتين، فإن تولّيت فإنما عليك إثم القبط. قُلْ يا أَهلَ الْكِتابِ تعالَوا إِلى كَلِمةٍ سواءٍ بيننا وبينكُم أَلا نعبد إِلا الله ولا نشرِك بِهِ شيئاً ولا يتخِذَ بعضنا بعضاً أَرباباً مِن دون اللهِ فَإِنْ تولوا فَقُولُوا اشهدوا بِأَنا مسلِمونَ (آل عمران:64)]. (صبح الأعشى).

وهكذا كانت الغاية من دعوة الإسلام إعطاء الإنسان حق الخيار وتقرير المصير أيا كان خياره للدين وللشريعة التي يرغب اتباعها.

ومن المهم أن نلاحظ أنّ، الإسلام لم يطلب من الآخرين ملم يأخذ نفسه ونظامه به؛ فقد ترك للشعوب من رعاياه حقّهم في اختيار أديا م وشرائعهم وتصريف خاصة أمورهم، وشمل ذلك كلّ الفئات والشعوب ذات النضج الفكري والاجتماعي والحضاري من اليهود أتباع التوراة والنصارى أتباع الإنجيل وا وس عبدة النار وسن بذلك سنة معاملة الشعوب المتحضرة كافة من أصحاب الثقافة والحضارة والنضج الديني الاجتماعي على أساس من حرية العقيدة ليوجب على المسلمين من بعد معاملة كافة الشعوب المتحضرة على أساس من حق حرية الدين والعقيدة.

فالكتاب في الإشارات القرآنية هو رمز نضج التنظيم الإنساني الفكري والاجتماعي الحضاري، وليس قاصرا كما ضن البعض على كتاب بعينه أو أديان بعينها. ولذلك أمر الرسول  المسلمين أن يستنوا في الفرس الذين كانت لهم أنظمتهم وحضار م سنة أهل الكتاب والحضارة من اليهود والنصارى أتباع التوراة والإنجيل، على الرغم من أنّ الفرس كانوا مشركين ومن عبدة النار، وهذا يدلّ دلالة بينة على أنّ الكتاب هنا هو رمز الحضارة والنضج الاجتماعي.

وحين طغت بعض هذه النظم والصفوات الحاكمة في ذلك العصر ولم تقبل منح أتباعها ورعاياها حق الخيار العقدي وتعرضت لمن مارس منهم حقّه في حرية الخيار الديني بالأذى والقهر، لم يعد من الممكن أمام حكومة الإسلام على عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة في المدينة وفي جلّ عهود الدول الإسلامية اللاحقة من خيار إلاّ قتال هذه الأنظمة والصفوات الحاكمة وإرغامها أو إسقاطها حتى يمكن منح شعوب هذه البلاد حقها في اختيار العقيدة، فمن شاء أسلم ومن شاء بقي على دينه وعقيدته وشريعته.

فالعنف واستخدام القوة بين الأنظمة السياسية المستقلّة قد يكون كما نشاهد في بعض الأحوال هو الوسيلة الحتمية لحسم بعض النـزاعات السياسية الأساسية بين الصفوات الحاكمة.

والقوانين والمنظّمات والمواثيق الدولية المعاصرة تحاول أن تبني علاقات الدول على أساس احترام العدل ومراعاة حقوق الإنسان. وبقدر نجاح هذه القوانين والأنظمة والمواثيق



في توفير هذه الغايات بقدر ما تتضاءل إلى حدٍ كبير دواعي استخدام القوة والعنف بين الأنظمة والصفوات الحاكمة وما يجره ذلك من خوض الحروب لحلّ النـزاعات السياسية.

العنف والأنظمة التابعة المقهورة

وهناك نوع ثالث من العلاقة يمثّل أمام الكثير من الناس إشكالية تختلط فيها المفاهيم والمبادئ التي يجب مراعاتها في مشروعية حق استخدام القوة والعنف في حسم النـزاعات والصراعات السياسية.

وهذا النوع المشكل هو حال الصفوة الحاكمة الخاضعة لإرادة دولة وصفوة حاكمة أجنبية عنها. ومن أوضح النماذج المعاصرة لعلاقة التبعية بين صفوة حاكمة متسلّطة وصفوة حاكمة تابعة هي دول شرق أوروبا ووسط آسيا وأفغانستان في نظام الحكم السوفيتي. ومن نماذجها التاريخية علاقة التبعية بين حكّام المستعمرات وحكّام المحميات ضمن النظام الإمبراطوري الاستعمار البريطاني.

وفي كثير من هذه الحالات تندفع الفئات الداعية إلى الإصلاح والتي ينالها الأذى والظلم إلى اللجوء إلى العنف ضد فئة الصفوة الحاكمة من أبناء جلدتهم الخاضعين لإرادة قوة وصفوة تسلّطية أجنبية عنهم طلبا للتحرر وكسر القيود، وفي الوقت الذي يتعرضون بالعنف لأبناء جلدتهم فإنهم لا يتعرضون لمصالح الأجنبي صاحب القرار الحقيقي في ظلمهم وإنـزال الأذى، وذلك لغيبته السافرة عن أعين هذه الفئات في صورة التركيبة الظاهرة لأنظمة الحكم في بلادهم.

وبالطبع فإنّ استخدام العنف من قبل الصفوة المعارضة ضد الصفوة الحاكمة الخاضعة أو المقهورة في هذه الحالة يظلّ خطأً لأنه سيكون أيضا صورةً أخرى من صور الصراع المسلّح في داخل رحم الأمة وبين فئاتها التي سوف تشغل بصراعاتها المسلحة ولا تستطيع أن تتصدى لحسم الصراع بينهم؟، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى إضعاف الأمة وشعوبها ويسهل بشكل أكثر فاعلية وأقلّ كلفة مهمة الصفوة الأجنبية ومصالحها لإحكام سيطرتها على هذه الشعوب سياسيا واقتصاديا وتحقيق أغراضها الاستعمارية الظالمة.

وهكذا يظلّ استخدام العنف في حلّ الصراعات والنـزاعات السياسية في كل الأحوال بين الفئات الحاكمة والفئات المعارضة داخل رحم الأمة، أمرا غير مشروع تختلط فيه الأوراق وتغم فيه الرؤية وتصبح المعارك والمناحرات وكأنها أدوار من الدفاع عن النفس وطلب البقاء مجردة من القضايا التي جرت إليها لتدفع تلك القضايا إلى الخلف بعيدا

عن بؤرة الرؤية ولب الاهتمام. وبالطبع فإنه لا ينجم عن ذلك خير ولا نفع ولا تحرر ولا إصلاح، بما في ذلك حالة الصفوة الحاكمة التي لا تملك على الحقيقة قرارها وإنما هي في حقيقة أمرها ليست إلاّ مجرد أداة في يد صفوة أجنبية متحكّمة فيها، تستخدمها وسيلة للسيطرة على مقدرات الأمة وإنـزال الأضرار البالغة ا وبكيا ا ومصالحها الأساسية. ومن حركات المقاومة التي يبدو من الواضح التزامها الحازم الواضح ذا المفهوم حركة المقاومة الفلسطينية.

وإذا كان أمر استخدام العنف من قبل طلاب الحرية والعدل ضد الطغاة المعتدين من الأجانب أمر خيار بحسب الحاجة ومقتضى كل حال؛ فإنّ ذلك لا يعني إباحة الإسراف في العنف واللجوء إليه بقدر ما الطاقة وبقدر الحاجة على أساس من العدل والتحقّق بما يجلب المصلحة ويدفع الضرر.

وهكذا تظلّ القاعدة الصحيحة وهو أنّ العنف واستخدام القوة بين صفوات الأمة أمر غير مشروع ولا يأتي من ورائه نفع، وأنّ استخدام القوة والعنف من قبل طلاب الحرية ضد الصفوات الحاكمة المعتدية الباغية الأجنبية لا يكون مشروعا إلاّ بالقدر اللازم لرفع اليد وجلب المصلحة ودفع الضرر، فإن جنحوا حقا للسلم والعدل حق عل المسلمين والمظلومين أن يجنحوا إليها.

ولا يجرِمنكُم شنآنُ قَومٍ علَى ألا تعدِلُوا اعدِلُوا هو أَقْرب لِلتقْوى (المائدة:8).

وإِنْ جنحوا لِلسلْمِ فَاجنح لَها وتوكلْ علَى اللهِ إِنه هو السمِيع الْعلِيم (الأنفال: 61).

من الناحية الأخرى فإنّ من المهم أيضا عدم الخليط بين أنواع العلاقات السياسية المختلفة، واعتبار العلاقات الوثيقة والمتساندة بين بعض الدول والأنظمة لخدمة المصالح المشتركة، أ ّا بالضرورة من باب التسلّط والسيطرة في العلاقة بين تلك الدول والأنظمة، وذلك بسبب تفاوت الوزن السياسي أو الاقتصادي أو التعارض الجزئي أو المرحلي في بعض وجوه المصالح، فإنّ من عوارض العلاقات السياسية التي قد تطرأ، وقد يكون لا بد منها ي بعض الأحيان بين الأمم والدول ذات العلاقات والمصالح المشتركة.

إنّ استخدام القوة والعنف بين صفوات الأمة وشلّ رحمها وتدمير الإصلاح الحقيقي فيها ورفع الظلم عنها، وسيكون استخدام العنف بين فئات الأمة على كلّ الأحوال في مصلحة الأجنبي الباغي، مما يسهل إحكام قبضته على الأمة وصفوا ا الحاكمة والمعارضة وإنـزال أفدح الإضرار م وبأمتهم مستعينا في ذلك م على أنفسهم.

إنّ الأجنبي الظالم الذي يضر بمصالح الأمة الأساسية إذا لم تمس مصالحة بسبب إضراره بالأمة ومصالحها فلن يأبه للضرر الذي يصيب الأمة أو صفوا ا الحاكمة التي تأتمر بأمره، بل لعلّ إشعال فتيل الصراع بين صفوات الشعوب المستضعفة التي تخضع صفوا ا الحاكمة لسيطرة الأجنبي وما فيه من إضعاف لكافّة الفئات القيادية في الأمة وبالتالي إضعاف لشعو ا وإشغال بعضهم ببعض، لعلّ ذلك يمثل في حد ذاته غاية يسعى إليها الأجنبي لتمكين قبضته ومظالمه على هذه الشعوب. ولعلّ تمكين حركة حقوق الإنسان العادلة في الأرض يمثّل أملاً في وضع حد لكثير من ألوان العنف والمظالم بين الشعوب وبين فئا ا المختلفة.

هذه الدروس المستفادة من التقرير القرآني والتوجيه النبوي والتجربة النبوية ومن التجارب السالفة والمعاصرة توضح أنّ عدم استخدام القوة والعنف داخل ا تمعات الإسلامية مسألة مبدأ لا مسألة خيار أو سياسية. وهذا الالتزام المبدئي بعدم اللجوء إلى العنف بين الصفوات السياسية داخل ا تمع يحتم بدوره حلّ النـزاعات السياسية الداخلية على كلّ حالا ا بالأساليب السياسية الشورية.

إنّ الخلط بين طبيعة المواقف التي يتصور فيها كثير من المسلمين ضرورة القوة والعنف وجدوى هذا الاستخدام ومشروعيته لحلّ النـزاعات السياسية، لعلّه من أهم الأسباب التي رسخت على مر العصور أحوال الفرقة والتمزق والبغي والاقتتال والحروب الأهلية بين شعوب الأمة الإسلامية وفئا ا دون أن يحسم هذا العنف أمرا، بل إنه في الغالب الأعم سبب وما يزال يسبب مزيدا من التعديات والظلم والاستبداد في إدارة شؤون شعوب الأمة حتى اليوم.

إنّ هذه الغفلة الواضحة والخطأ الفادح واهتزاز الرؤية الذي وقع فيه الفكر الإسلامي والصفوات المسلمة المستنيرة، إنما كان في جلّ الأحوال بسبب تحديات العصور والعجز عن إدراك المتغيرات وملاحقتها وتفهم دلالا ا واتساع رقعة الدولة الإسلامية ودخول قبائل شعوب كثيرة في الإسلام بكثير من فكرها وتراثها. وقد أضعفت هذه العوامل إمكانية الرؤية الشمولية الإسلامية المنضبطة وما ترتب على ذلك من ضياع منهج التربية الإسلامية الشورية الإيجابية الفعالة في توجيه الجموع الغفيرة والشعوب الكثيرة وتربيتها. وقد مكّنت سيطرة المنهج المعرفي الجزئي وجانب من موروث الأمة في تعميق هوة الخلط بين المواقف التي يشرع فيه استخدام العنف ولا يرجى من ورائه نفع كوسيلة لحلّ

الصراعات السياسية بين الصفوات السياسية داخل كيان المجتمع المسلم أو بين الأنظمة والصفوات الدولية المستقلّة المتعارضة.

الهجرة وسيلة للمقاومة

وإذا تحدثنا عن الصراع السياسي والديني والاجتماعي، فلا بد لنا من التطرق إلى موضوع الهجرة، لأنها إحدى الوسائل والخيارات للتعامل بين أطراف الصراع وإدارة دفته فيما بينهم.

والهجرة السياسية أو الدينية هي في جوهرها ترك الوطن إلى بلد آخر بسبب الاضطهاد والعدوان والصراع بين فئات المجتمع. وهذه الهجرة تختلف عن الهجرات السياحية التي تتم لأسباب معاشية وحياتية يسعى إليها الفرد ويقدره الفرد وفق رؤيته ومصلحته. وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه".

والهجرة السياسية والدينية قد تتم على أساس فردي فرارا وهربا من الاضطهاد الذي لا يستطيع الفرد المستضعف تحمله أو الصبر عليه. وهذه الهجرة هي هجرة فرار، وهي مطلوبة إسلاميا لمن كان قلة مستضعفًا لا حيلة ولا قدرة على المقاومة، وليس في طوقه المصير واحتمال الأذى البالغ والبغي الساحق، ويخشى بذلك الفتنة في الدين والعقيدة والتفريط في الحقوق والحريات والكرامة الإنسانية. يقول الله جلّ جلاله:

إِن الذِين توفاهم الْملائِكةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِم قَالُوا فِيم كُنتم قَالُوا كُنا مستضعفِين فِي الْأَرضِ قَالُوا أَلَم تكُن أَرض اللهِ واسِعةً فَتهاجِروا فِيها فَأُولَئِك مأْواهم جهنم وساءَت مصِيراً * إِلا الْمستضعفِين مِن الرجالِ والنساءِ والْوِلْدانِ لا يستطِيعونَ حِيلَةً ولا يهتدونَ سبِيلاً (النساء: 97- 98).

وهذا النوع من الهجرة وإن كان فرارا بالنفس، فإنه يصبح مطلبا إسلاميا حمايةً للدين والنفس والكرامة الإنسانية، وليس تفريطًا في الحقوق وانصرافًا عن الإصلاح ومقاومة الطغيان. وقد تكون الهجرة هجرة ترقّب، وتعتبر الهجرة في هذه الحالة وسيلة من وسائل مقاومة المضطَهدين لمضطهِديهم من الطغاة والظلمة؛ وذلك بالخروج من دائرة سطوة سلطتهم دفعا للعسف ودرءًا للخسائر وترقبا للأحوال والعودة إلى البلاد في ظروف أفضل لدفع الظلم وانتصار الحق. وهذا النوع من الهجرة هو أقرب إلى حالة اللجوء السياسي في

الوقت الحاضر. ومن ذلك هجرة المسلمين الأولى والثانية إلى الحبشة خلال حالة الاضطهاد المكي للمسلمين.

وقد تكون الهجرة هجرة مفارقة، إعدادا وتحينا للكرة ومنازلة المعتدين والبغاة من الخارج لوضع حد للفتنة وانتهاك الحقوق والحريات، ومن ذلك هجرة المسلمين إلى المدينة واتخاذها قاعدة لبناء الدولة ومواجهة العدو (قريش) ومنازلته، حتى جاء الفتح وتمّ النصر للإسلام والمسلمين. وبذلك أمنت البلاد والعباد، وانتهى عهد الطغيان والفتنة وقامت دولة الإسلام، وأصبح الحال عندها كما عبر عن ذلك رسول الله ﷺ: "لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية". وهذا النموذج هو النموذج النقيض لتجمع الهجرة اليهودية والصهيونية العدوانية الباغية ضد شعب فلسطين لاغتصاب الأرض، واحتلال البلد، وتشريد الشعب الذي عمر فلسطين دون انقطاع حتى اليوم، وقبل أن يوجد أصلاً يهودي على وجه الأرض.

وفي العصر الحديث نجد الأقليات المهاجرة. فإن كانت هجرات فرار أو هجرات ترقّب، فإنها تسعى من خلال حكومات بلاد المهجر التي استقرت فيها إلى الضغط والتأثير على حكومات بلادها الأصلية لإصلاح أنظمتها ووضع حد للممارسات الاستبدادية فيه. كما تقوم تلك الأقليات والجاليات المهاجرة بجمع المعونات التي دف إلى عون أبناء جلد م ودعم الجهود الإغاثية والإصلاحية في بلادها الأصلية. وهي بذلك بوصفها أقليات مهاجرة تستطيع أن تسهم بشكل فعال في دعم حركات الإصلاح في بلادها.

والهجرة في كل الأحوال السالفة لا تسعى إلى ممارسة العنف بين فئات ا تمع الواحد من الداخل ولا تتسبب فيه، بل تحاول أن تتلافاه، وهي بذلك غير هجرة المفارقة التي تنتهي إلى تكوين أنظمة مواجهة مثل نظام مكّة ونظام المدينة. ويكون الصراع بينهما هو حالة من أحوال الصراع الدولي وينطبق عليه ما ينطبق من قواعد الصراعات بين الدول.

والهجرة الإسلامية على وجوهها كافة لا تكون استسلاما ولا تفريطًا في الحقوق والحريات، وإنما وسيلة من وسائل المواجهة لدفع الظلم وحماية العقيدة وحفظ الحقوق حسب ما تمليه ظروف الصراع والمواجهة ويدعوا إليه الخيال.

وهي في كل هذه الأحوال وسيلة من وسائل إدارة دفة الصراع المشروعة، ولكنها لا تكون إلاّ إلى دارٍ يأمن المسلم فيها على دينه وحقوقه وحرياته الإسلامية على أفضل وجه يمليه مبدأ أخف الأضرار.

صراع الحضارات

وهناك لون آخر من ألوان الصراع هو صراع الحضارات وتدافع الأمم، وهو لون يأخذ أشكالاً مختلفة: منها الإيجابي، ومنها السلبي، ومنها السلمي الذي يتسم بالتواصل والحوار، ومنها العسكري الذي يتسم بالعنف والقتال. وهذا اللون من الصراع يمثل حركة التدافع بين الأمم والحضارات في سباق العطاء والصدارة والسيطرة. ويذكي حركة هذا الصراع والتدافع ما يصيب علاقات الأمم وحضار ا وطرق عيشها من الخلل الذي يدفع القوي الأقدر أو الأكثر توازنا للاندفاع سلميا بالتأثير والتوافق والتمازج والعطاء والتلقّي، وقد يكون هذا الاندفاع عنفًا بالصراع والاقتتال والإخضاع والهيمنة.

والصراع السلمي التوافقي هو صراع تدافع حضاري بناء يحقق الإصلاح، ويدفع إلى الارتقاء والتقدم وحب المعرفة، تلك المعاني التي أودعها الله طبع الإنسان وسخره لطلبها. وتجد الشعوب في هذا التدافع الحضاري إشباعا أفضل لحاجتها وارتقاءً لمعاشها واستعادة لتواز ا وعافيتها الحضارية. وتستجيب بواسطته لأساليب ومناهج أفضل نوعا وأكثر فاعلية في حيا ا من بعض الوجوه.

أما الصراعات العسكرية العدوانية بين الحضارات فهي في جملتها مراحل قلق حضاري قد تزيد من الاختلالات الحضارية الإنسانية، وتضل تدفع با تمع العالمي الإنساني بشكل مأساوي للبحث عن نقطة توازن حضاري أنسب ومستوى حضاري أفضل، والأولى من ذلك – ولا شك – أن يتم ذلك التدافع بشكل سلمي بناء يدفع عجلة التقدم البشري بعمق أكبر وتوافق وتمازج أفضل.

ويدور اليوم حديث عن الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي وكأنه شيء جديد في تاريخ العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي. والحقيقة أنّ هذا الصراع الحضاري قد بدأ منذ عدة قرون بعد ازدهار الحضارة الإسلامية وسيطر ا التوافقية البناءة التي مازجت قلوب جلّ شعوب الأرض وحضار م وذلك بسبب الضعف واختلال التوازن في الدولة العثمانية والحضارة الإسلامية الذي مثّل نقطة جذب للقوة الغربية في صراع عسكري تسلّطي للسيطرة على العالم الإسلامي وإخضاعه لمصالح الغرب. ولذلك كان هذا الصراع صراعا سلبيا عسكريا طويلاً مريرا يسعى بالعنف لفرض السيطرة الغربية ومصالحها الاستعمارية وأساليبها الحياتية على العالم الإسلامي.

وهذا الصراع السلبي لا بد له في حالة هاتين الحضارتين العالميتين المتواجهتين أن يستمر مع كثير من المآسي الإنسانية حتى تتحقّق نقطة التوازن والتوافق الأمثل للحضارة الإنسانية، ولن يتم ذلك في جوهره إلاّ بالتأثير المتبادل والتوافق بين الجوانب الحضارية الإيجابية في كلا الحضارتين. ولذلك فإنّ الأولى ـذا التدافع الحضاري أن يتم بالأسلوب الإيجابي السلمي البناء.

إنّ القوة المادية الجزئية التي يملكها العقل الغربي في حاجة إلى القوة الكلية الروحية القيمية التي تمثّلها الرؤية الإسلامية الكونية، ومن هذا الجانب وعلى هذا الأساس يجب النظر إيجابيا إلى مستقبل هذا الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي.

فالتدافع السلمي والحوار الحضاري وطلب المعرفة والتقدم والارتقاء هو من صميم أسس حضارة الإسلام. يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم:

لا إِكْراه فِي الدينِ (البقرة: 256)، لا ينهاكُم الله عنِ الذِين لَم يقَاتِلُوكُم فِي الدينِ ولَم يخرِجوكُم مِن دِيارِكُم أَنْ تبروهم وتقْسِطُوا إِلَيهِم إِن الله يحِب الْمقْسِطِين * إِنما ينهاكُم الله عنِ الذِين قَاتلُوكُم فِي الدينِ وأَخرجوكُم مِن دِيارِكُم وظَاهروا علَى إِخراجِكُم أَنْ تولوهم ومن يتولهم فَأُولَئِك هم الظَالِمونَ (الممتحنة: 8 – 9)، إِن الله يأْمر بِالْعدلِ والْإِحسانِ وإِيتاءِ ذِي الْقُربى وينهى عنِ الْفَحشاءِ والْمنكَرِ والْبغيِ يعِظُكُم لَعلكُم تذَكَرونَ (النحل: 90).

قُلْ يا أَهلَ الْكِتابِ تعالَوا إِلَى كَلِمةٍ سواءٍ بيننا وبينكُم أَلا نعبد إِلا الله ولا نشرِك بِهِ شيئاً ولا يتخِذَ بعضنا بعضاً أَرباباً مِن دونِ اللهِ فَإِنْ تولوا فَقُولُوا اشهدوا بِأَنا مسلِمونَ (آل عمران: 64)؟، وتعاونوا علَى الْبِر والتقْوى ولا تعاونوا علَى الْإِثْمِ والْعدوانِ (المائدة: 2).

اقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق (العلق: 1)، قُلْ هلْ يستوِي الذِين يعلَمونَ والذِين لا يعلَمونَ إِنما يتذَكَر أُولُو الْأَلْبابِ * قُلْ يا عِبادِ الذِين آمنوا اتقُوا ربكُم لِلذِين أَحسنوا فِي هذِهِ الدنيا حسنةٌ وأَرض اللهِ واسِعةٌ إِنما يوفى الصابِرونَ أَجرهم بِغيرِ حِسابٍ (الزمر: 9- 10).

قُلْ سِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف بدأَ الْخلْق ثُم الله ينشِئُ النشأَةَ الْآخِرةَ إِن الله علَى كُلِّ شيءٍ قَدِير (العنكبوت: 20)، وسخر لَكُم ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرضِ جمِيعاً مِنه إِن فِي ذَلِك لَآياتٍ لِقَومٍ يتفَكَرونَ (الجاثية: 13)، ومِنهم من يقُولُ ربنا

آتِنا فِي الدنيا حسنةً وفِي الْآخِرةِ حسنةً وقِنا عذَاب النارِ (البقرة: 201)، وقُلِ اعملُوا فَسيرى الله عملَكُم ورسولُه والْمؤمِنونَ وستردونَ إِلَى عالِمِ الْغيبِ والشهادةِ فَينبئُكُم بِما كُنتم تعملُونَ (التوبة: 105).

وصحيفة المدينة وعهد رسول الله ﷺ إلى نصارى نجران، وسنته في الصابئة ا وس سنة أهل الكتاب ودار العهد وعهد الذمة لمن سالم المسلمين، ولم يقهر أحدا مسلما كان أو غير مسلم على غير خياره واعتقاده، ووصايا الخلفاء الراشدين إلى جيوش الفتح كل هذا مثل بيرة للرؤية الإسلامية الحضارية في إيجابيتها ورحابة جانبها وطلبها للحوار والتوافق الحضاري السلمي منذ نشأ ا، وهي اليوم – في عهد العالمية – بخطا ا الحضاري الارتقائي السلمي في خدمة الإنسان ورسالته الاستخلافية على هذه الأرض.

وعلى أساس من هذا الفهم يجب وضع حد للصراع السلبي التسلطي، كما يجب أن يأخذ الحوار وحسن الفهم لقدرات أطراف الصراع الحضاري الغربي الإسلامي مداه حتى يمكن تحويلُ هذا الصراع السلبي إلى صراع إيجابي حضاري يحقق التوازن الحضاري لدى أطراف الصراع على أساس التأثير الإيجابي والعون المتبادل والمصالح المشتركة.

إنّ سلبية الصراع على النحو الذي يجري اليوم ويسعى البعض لتأجيج أواره لن يحقق إلاّ المآسي والمظالم، وانتهاك حقوق الإنسان، وعرقلة حركات الإصلاح في الحضارتين. ولذلك فقد آن الأوان ليتم تحويل الصراع السلبي إلى تفاعل إيجابي يقوم على أساس من التعايش السلمي وأسلوب الحوار والتوافق والإفادة من إيجابيات كل طرف من الأطراف، وذلك لتحقيق التوازن الإنساني الأمثل.

إنّ الصراع الإيجابي للحضارات والأمم إنما هو تدافع نحو مستويات أعلى من الأداء والتوازن الحضاري، وهو بذلك يسهم إسهاما إيجابيا إذا التزم الصراع والتدافع أسلوبا سلميا في الحوار والسعي نحو التكامل والتفاعل الإيجابي واحترام إنسانية الإنسان الفردية والجماعية وحريته العقدية.

إنّ الإسلام لديه الكثير من الكليات والضوابط والحدود لنظام الاجتماع الإنساني الذي – كما في كافة أنظمة الكون – لا بد له منها، وإلاّ كان مصيره التدهور والا يار. والغرب اليوم يحتاج أن يتعرف على هذه الكليات التي توضح حدود الحرية الإنسانية الفردية والاجتماعية، وتحمي كيان الإنسان ومؤسسات نظامه الاجتماعي الأساسية. إنّ الإسلام وحده في عالم اليوم هو صاحب الحضارة والقادر على أن يقدم للغرب – من

خلال مرجعية إلهية موثّقة منضبطة، لا يوجد لدى الغرب في توثيقها وضبطها بديلاً أو مثيلاً – هذه الكلّيات والضوابط التي يحقق ا التوازن الحضاري والاستقرار الروحي والقيمي، ووحدة الحياة الإنسانية الفردية والجماعية. ولذلك يجب على العناصر التي تسعى اليوم في الغرب إلى دفع الصراع الحضاري الغربي الإسلامي وتأجيج أواره ليكون سلبيا عدوانيا أن تكف عن هذه الجهود؛ لأن ذلك لن يضع حدا للصراع بين هاتين الحضارتين العالميتين أو يقضي على الحضارة الإسلامية الممتدة في آفاق الأرض وأعماق التاريخ وحاجات الإنسان الروحية. إنّ كل ما يمكن أن يحقّقه هذا التوجه هو زيادة اختلال التوازن الحضاري الغربي من خلال عرقلة جهود الحوار والتوافق بين الحضارتين والإفادة في جوانبهما الإيجابية. وسوف تزيد هذه الجهود السلبية معاناة الألم والمرارة والمآسي الإنسانية في كل أرجاء العالم، كما ستؤدي هذه الجهود السلبية إلى إطالة أمد السعي نحو تحقيق التوازن والتوافق والتعاون بين الحضارتين لتحقيق الإصلاح الحضاري المطلوب الذي فيه مصلحة الغرب ومصلحة العالم الإسلامي على حد السواء.

إنّ على عقلاء الأمة الإسلامية ومفكريها العمل الجاد للاستفادة قدر الطاقة من جوانب القوة العلمية في الحضارة الغربية، حتى تستعيد الحضارة الإسلامية والأمة الإسلامية الوسط تواز ا وفاعليتها. كما أنّ عليهم أن يديروا الحوار البناء مع الغرب لكسبه من الداخل، بتقديم المفاهيم والمناهج الحضارية الروحية القيمية التي تنفع الغرب وتعينه على تحقق توازنه الإنساني الاجتماعي الحضاري الذي يكاد يفقده، ويوشك أن يجر بذلك على نفسه وعلى الإنسانية جمعاء ألوانا من الفساد الاجتماعي والتسلّط الاستعماري والدمار المادي مِما قد لا يخطر على بال ولا يعلم آثاره ونتائجه إلاّ الله تعالى.

وفي الوقت نفسه فإنّ على الغرب رغم سطوة يده المادية إحلال الحوار موضع التسلّط وموضع السعي الخائب نحو تحطيم الحضارة الإسلامية والقضاء عليها. إنّ الحضارة الإسلامية تتمتع أكثر من سواها بالمقومات الإنسانية التي تكفل لها البقاء. إنّ على العقلاء في الغرب صرف السمع عن صيحات الحرب التي يطلقها المتطرفون من دعاة تأجيج الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي وحرمان الحضارتين من فرص التوازن والارتقاء وتحقيق مستويات أعلى في سلّم الأداء الحضاري الإنساني لكلا الحضارتين.

إنّ الصراع التسلطي بين الحضارتين في هذا العصر هو صراع بربري رجعي لا تحتمله القرية العالمية الإنسانية، ولم يعد له ولا لأصوات دعاته مكان في عالم اليوم؛ لأنّ دعو م

إنما هي دعوة خراب ومآس ومخاطر على الإنسانية لا يمكن أن تغرب عن بال العقلاء وليس لهم في رفضها ودفعها مبرر ولا عذر مقبول.

إنّ من المهم في النهاية أن ندرك أنّ الحوار والتعاون والتوافق بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية وسواها من الحضارات وتبادل المصالح نحو ترقية الحياة الإنسانية وتواز ا والتعايش السلمي بين شعو ا وحضارا ا هو وسيلة التفاعل المطلوب بين الحضارات المعاصرة وإدارة دفة التدافع الحضاري البناء بينها.

الحل في ش**ولية فهم النصوص وحسن قراءة التاريخ**

وللخروج من هذا المأزق الفكري الحرج فإنّ من المهم التوصل إلى الفهم المنهجي الشمولي السليم للنصوص القرآنية والنهج النبوي، وأن نحيط أنفسنا علما بمواعظ الدروس التاريخية التي مرت ا الأمة. وحتى تؤتي ثمار الإصلاح الفكري المنهجي الشمولي الإسلامي المنشود أكلها، فلا بد أن تبدأ حركة الإصلاح الحضاري بإصلاح مناهج التربية الإسلامية، واتباع الطرق العلمية في وضع أسسها السليمة التي تولي دراسات علم نفس النمو الاجتماعي – وخاصة علم نفس نمو الطفل – الأهمية الكبرى في فهم العملية التربوية العقدية خاصة في مراحل الطفولة والصبا التي يتشكّل فيه البناء النفسي للفرد. فذلك هو الأساس في إعادة تشكيل الإنسان المسلم حرا مقداما إيجابيا مبدعا سوي الفكر والخلق، يمثل لبنة صالحة في بناء ا تمع الشوري الإسلامي الكريم العيش العزيز الجانب.

فالرؤية العلمية الفكرية المنهجية الإسلامية هي السبيل إلى إصلاح الفكر المسلم. وسيمكّن هذا الفكر السديد الأمة من إصلاح مناهج التربية الإسلامية الاستخلافية التي تكون النفسية الإسلامية الحرة القوية والعقلية الإيجابية المبدعة، وتسلّح الإنسان المسلم بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة. ومن خلال هذا النوع من الإنسان الاستخلافي المسلم وما يتسم به من سلامة البناء العقدي والنفسي والمعرفي يمكن للأمة أن تستعيد قدرا ا ووحدة معرفتها وصفها ووضع حد لمسلسل العنف في حلّ نزاعا ا السياسية. وهذه العقلية وهذا المنهج هما الكفيلان بإرساء قواعد العقلية الشورية السلمية في فكر الأمة وعلاقتها، ووضع الحكمة موضع العنف والتعاون موضع الصراع ليحل السلام والبناء والنماء بين صفوف الأمة وعلاقات شعو ا.

إنّ الفهم السليم إسلاميا لمواضع استخدام العنف الصحيحة هو وحده الحلّ الذي يمكن أن يعطّل رحى الصراع الشرس المرير الذي يطحن شعوب الأمة الإسلامية وينهك قوى الأنظمة والصفوات الحاكمة والمعارضة بغض النظر عن أسباب الصراع والنـزاع والنـزال.

إنّ من المهم أيضا الإشارة هنا إلى أنّ جلّ الصراعاة المسلّحة بين الفئات المعارضة والصفوات الحاكمة في داخل بلاد الأمة الإسلامية في الوقت الحاضر إنما يعكس مظالم الأنظمة ومعاناة الشعوب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تطال وطأ ا كثيراً من فئات أبناء الأمة.

ولهذا أيضا يجب أن ندرك أن بروز العنصر العقدي في صراع بعض الفئات والصفوات المعارضة هو في جلّ الأحوال ليس مجرد وسيلة وسند أدبي تدعيه تلك الأطراف لتبرير استخدامها لوسائل العنف الذي تدفعها المظالم إليه جلّ الأحوال. ولن يحل السلام وينجح الإصلاح في ديار الإسلام إلاّ إذا اتضح مبدأ عدم مشروعية استخدام العنف بين فئات ا تمع المسلم وصفواته المتعارضة، وأن يكون هذه المبدأ واضحا لجمهور المسلمين وعامتهم وضوح الشمس لكي تحل الوسائل السلمية الشورية موضع العنف والاستبداد في حلّ النـزاعات السياسية داخل رحم الأمة.

إنّ على القيادات الحاكمة التصدي لحلّ المشكلات ورفع المظالم، وعلى المثقّفين والعلماء والمربين حسن فهم المبادئ الأساسية التي تحكم العنف، والتعاون بين الفئات جميعا للعمل على تمكين المناهج الشورية في التربية والحكم وفي حماية مصالح الأمة ووحدة صفوفها وتمكينها من حقّها في تقرير مصيرها وصياغة أنظمتها ومؤسسا ا.

إنه ليس من مصلحة الأنظمة ورجال الصفوات الحاكمة تجاهل الأسباب الحقيقة لكثير من النـزاعات والصراعات السياسية في كثير من البلاد الإسلامية، إنّ تجاهل الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية لن يزيد الأنظمة وكافّة الفئات المسلمة المتناحرة إلاّ ضعفًا وعجزا ومزيدا من الدماء والدمار والخسائر.

وفي المقابل فإنّ استخدام العنف المشروع ضد الأجنبي المعتدي يهدد على المدى القريب أو البعيد بالخطر المصالح الاقتصادية والسياسية والأمنية للدول الوالغة في شؤون الأمة الداخلية والعاملة على إنـزال الظلم وزعزعة استقرارها وأمنها وتقدمها.

لا بد أن تؤدي مقاومة الشعوب المقهورة للمعتدي الأجنبي – إن لجأت إليها وصبرت على تكاليفها – إلى رفع كلفة تأمين مصالح الباغي الأجنبي، وحرمانه من جني الثمار التي يسعى إلى تحقيقها من خلف التدخل وتمزيق الصفوف وسفك الدماء. ويجبره في ناية المطاف إلى رفع يد الظلم ومد يد الصحبة والتعاون، وهو الأولى بعلاقة كافة الأطراف الحضارية الإنسانية في هذا العصر.

إنّ من المهم في هذا ا ال – حتى لا يكال بمكيالين – أن ندرك الفرق بين طبيعة الحروب النظامية وحروب المقاومة غير النظامية، فلكل طبيعته ووسائله وغاياته. وليس صحيحا أنّ الحروب النظامية لا تقتل المدنيين والأبرياء، بل إننا لو أخذنا الناحية الكمية في الحسبان لوجدنا أن ضحايا الحروب من المدنيين والأبرياء أضعاف ما تقتله حروب المقاومة غير النظامية، كل ما في الأمر أن طرف المقاومة الضعيف المقهور ويهدف إلى زعزعة موقف العدو بواسطة است اف طاقاته وإثارة الذعر في صفوف قواعده والاضطراب في أداء مرافقه، ويضطره إلى إعادة حساباته رغم تفوق قواته النظامية. ومن أمثلة حروب المقاومة غير النظامية: حرب المقاومة الفرنسية وحرب المقاومة الروسية ضد قوى الاحتلال الألماني في الحرب العالمية الثانية وحرب التحرير الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي وحرب المقاومة الفيتنامية ضد القوات الفرنسية والقوات الأمريكية، وحركة المقاومة الإيرلندية الكاثوليكية ضد سيطرة الأغلبية الإيرلندية البروتستانتية. وغير هذا كثير في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

إنّ الغفلة عن آثار المظالم والتعديات أو تجاهلها أو استمراءها مع عدم ضبط النفس في استخدام العنف أدى وما زال يؤدي إلى مزيد من تفشي العنف والصراعات المسلّحة، وذلك في محاولات يائسة من أطراف الصراعات للكبت أو الدفع مما يؤدي في كل الحروب والصراعات النظامية وغير النظامية إلى معاناة كثير من الأبرياء والضعفاء وإهدار دمائهم وحقوقهم الإنسانية. وسوف يظل صحيحا مهما تطاولت يد الظلم والعدوان أنّ العدل هو أساس الأمن والسلام.

إنّ من مصلحة الأطراف الداخلية والخارجية المتصارعة في العالم كافّة نبذ العنف في علاقا ا واحترام حقوق الإنسان الأساسية، فالعدل والتعاون في هذه القرية العالمية المتضائلة يمثّلان – لا شك – مصلحة جميع الأطراف ويحقّقان لمستقبل الأجيال قدرا أكبر من الأمن والرفاه.

إنّ على الفئات الإسلامية الداعية للإصلاح والتي تعاني من المظالم أن تلتزم من جانبها الوسائل السلمية المدنية تجاه الأنظمة السياسية في بلادها ودفع ما قد ترتكبه هذه الأنظمة من المظالم سلما، فذلك – في أغلب الضن – هو طريق الإسلام الذي يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف إلى تحقيق الإصلاح ورفع المظالم وضم الصفوف وتمكين قواعد الأمن والعدل والتقدم والاستقرار والشورى في المجتمعات الإسلامية.

أما دعاة الصراع والعدوان والتناحر بين الأمم والحضارات فعليهم أن يعودوا إلى رشدهم وأن يقلعوا عن ارتياد مسالك البغي والدمار؛ لأنه لم يعد في مقدور الإنسانية دفع ثمن الصراعات الكبرى وتحمل مخاطرها. وعلى العقلاء ودعاة السلام التنادي قبل فوات الأوان لمواجهة هذه الدعاوى ودرء تلك المخاطر التي تهدد مستقبل الإنسانية وإنسانية الحضارة.

نسأل الله سبحانه وتعالى الهداية والرشاد والتوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مقاصد الشريعة
عند الإمام الشاطبي*

المؤلف: **محمد خالد مسعود**

الناشر: **مركز البحوث الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان،**

1995م، (255ص)

نعمان جغيم**

مقدمــة

ينطلق مؤلف الكتاب من مبدأ المصلحة وأثره في الفقه الإسلامي لم يكن وليد عصر الشاطبي، بل عرف منذ فجر تاريخ التشريع الإسلامي، إلاّ أنه ظل محدود الاستعمال بوصفه مصدرا مستقلاً للفقه الإسلامي لاعتبارات عقدية وفلسفية. والجديد الذي أضافه الشاطبي هو إدراج مفهوم المصلحة ضمن سياق نظريته في مقاصد الشريعة وتناوله بالدراسة والتحليل، الأمر الذي حرره من كثير من القيود والمحاذير التي كانت تشوبه. فمفهوم المصلحة يشكّل القاعدة الأساس لنظرية المقاصد عند الشاطبي، ذلك أنه لم يقتصر على تطوير مفهوم المصلحة بوصفه أساسا لمعقولية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان بقدر ا على التكيف مع مختلف الظروف والاستجابة للحاجات المتجددة، ولكن أظهره فضلاً عن ذلك أساسا لاستمرارها وثبا ا وعالميتها (التمهيد، ص1).

إشكالية الدراسة

تمثل مسألة الثبات والمرونة واحدة من الإشكاليات العويصة التي يواجهها عادة أتباع الديانات والتشريعات المختلفة، فالنصوص التشريعية تتصف عادة بالتحديد، وفلسفتها

---

* صدر هذا الكتاب باللغة الإنجليزية بعنوان:

Muhammad Khalid Masud: *Shatibi s Philosophy of Islamabad: Islamic Research Institue, 1995. Islamic Law*

** ماجستير في الشريعة والقانون 1996، طالب دكتوراه في قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعــة الإســلامية العالميــة بماليزيا.

مضبوطة بقيم ومبادئ عقدية وخلقية ترسم حدودها وإطارها العام، والوقائع المستجدة والتغيرات الاجتماعية غير المحدودة ولا تنضبط دائما بالقيم والمبادئ العقدية والخلقية، فأي الجانبين ينبغي أن يخضع للآخر وتكيف مسائلُه بالشكل الذي يناسبه؟ وما هي حدود هذا التكيف وأنماطه؟

ومما لا يخفى على ذي بال أنّ علماء المسلمين واجهوا هذا التحدي منذ تخطي الدعوة الإسلامية حدود الجزيرة العربية، وما زال هذا التحدي قائما بصورة أشد، حتى إنّ خصوم الإسلام ومعارضي تطبيق الشريعة الإسلامية يرون مصرع الدعوة إلى تطبيق الشريعة في هذا المعترك.

وقد جاءت هذه الدراسة لتبحث مسألة التكيف في الفقه الإسلامي من خلال نظرية الشاطبي في المقاصد التي بنيت على مفهوم المصلحة (ص: 17).

وتجدر الإشارة هنا إلى اعتراف الجميع – أنصار الشريعة الإسلامية وخصومها – بأنّ ا تمع الإسلامي شهد عبر تاريخه الطويل تطورات وتغيرات اجتماعية تمّت الاستجابة لها بتطورات تشريعية، ولكن الخلاف في هذه الاستجابة: هل هي نابعة من طبيعة الفقه الإسلامي بما يتميز به من خاصية المرونة والقدرة على التكيف؟ أم أنها مجرد أمر فرضه الواقع دون أن تقره النظرية العامة للفقه الإسلامي، كما هو زعم خصوم الإسلام؟ ؟(ص18). والإجابة عن هذا السؤال هدف من أهداف هذه الدراسة.

عرض عام لمحتويات الكتاب

يتكون الكتاب من مدخل وثلاثة عشر فصلاً وخاتمة.

تناول المؤلف في المدخل العلاقة الجدلية بين القانون بوصفه ينـزع عادة إلى الاتصاف بالتحديد والثبات، والتغيرات الاجتماعية بما تتطلّبه من استجابة لها وتكيف معها.

وجاءت الفصول الأربعة الأولى ممهدة للدراسة بما حوته من معلومات ضرورية عن جذور النشأة والتطور لنظرية المقاصد عند الشاطبي. ومما لفت نظر المؤلف أن القرن الرابع عشر مثل مرحلة سلام واستقرار – بعد العواصف التي شهدها القرن الثالث عشر – مما فسح ا ال للازدهار والإبداع العلميين، فقد شهد هذا القرن شخصيات مبدعة أعادت للعلوم الإسلامية حيويتها: ففي شمال إفريقيا برز ابن خلدون مبدعا في فلسفة التاريخ

وعلم الاجتماع، وفي الشام برز ابن تيمية ليعيد النظر في النظريتين السياسية والقانونية، وفي الأندلس برز الشاطبي مبدعا في مقاصد الشريعة ليعيد لعلم أصول الفقه روحه وحيويته مما صبغه به بعض المقلّدين من جمود وتجريد (ص: 26 – 27).

ولاحظ المؤلف أنّ مما تميزت به الأندلس معارضة فقهاء المالكية دخول حركات الفلسفة العقلانية والتصوف إلى البيئة الأندلسية، حتى وصلوا إلى درجة منع الناس من الاشتغال بالفلسفة وعلم الفلك، ونجحوا في ذلك إلى غاية القرن الثالث عشر الميلادي (ص: 38). ولكن تقلّص نفوذ المذهب المالكي أمام ضغط الموحدين أفسح ا ال واسعا لدخول حركتي التصوف والفلسفة، وأمام هذا الزحف اختار بعض الفقهاء التكيف مع الواقع الجديد فظهر اتجاه جديد بين الفقهاء يسعى إلى الجمع بين الفقه والتصوف، وأحيانا بين الفقه والفلسفة (ص: 42- 42). وقد كان اهتمام الشاطبي بقضايا: العبادات، والتعبد، والحظوظ، والبدع أثرا من آثار يمكّن الحركة الصوفية في البيئة الأندلسية.

وقد حلل المؤلف في الفصل الثالث العلاقة بين فتاوى الإمام الشاطبي وما شهدته بيئته من تغيرات اجتماعية واقتصادية وتشريعية، وكانت النتيجة أنه من ضمن أربعين فتوى شكّلت موضوع الدراسة تبين أنّ أربعا وثلاثين منها تعلّق بتحولات اجتماعية شهدها مجتمع غرناطة في عصره، قَبِلَ منها الشاطبي تكييف الأحكام الشرعية مع التغيرات الاجتماعية المستجدة تتعلّق بالعبادات والأسرة والوقف، بينما أبدى مرونة في قضايا الضرائب والمسائل الكلامية (ص: 103).

والخلاصة أنّ الخيط الخفي الخفي الذي ينتظم جميع هذه الفتاوى هو مراعاة مقاصد الشريعة، فباستثناء العبادات يعطي الشاطبي للمصلحة العامة وزنا أكثر من الالتزام الصارم بظواهر النصوص (ص: 105).

وخصصت الفصول المتبقّية لدراسة مفاصل النظرية ومحددا ا، فتناول في الفصل الخامس موضوع المصلحة وبناه على ثلاثة مباحث: تناول في الأول منها دراسات العلماء المتأخرين للمصلحة، وفي الثاني مفهوم المصلحة في أصول الفقه، وفي الثالث تحليل الشاطبي لمفهوم المصلحة. وقد لاحظ المؤلف أنّ من أبرز العيوب التي شابت الدراسات المتأخرة للمصلحة حصرها والنظر إليها من خلال نظرية المصادر الأربعة (الكتاب، والسنة

والإجماع والقياس)، مما جعلها مقصورة على المصلحة المرسلة، ودعا إلى دراسة مفهوم المصلحة في إطار مستقل عن نظرية المصادر الأربعة (ص: 129).

وعنون المؤلف للفصل السادس بـ : **الدلالة، اللغة والقانون،** وتساءل عن قصد الشاطبي من وصف الشريعة بالأمية وإبرازها خاصية من الخاصيات الأساسية للشريعة، ثم خلص إلى أنّ اختيار الشاطبي لهذا المصطلح مدفوع بنظريته حول عالمية الشريعة، والسر الكامن وراء هذا الوصف يتعلّق بفهم القرآن الكريم، فالأمية في هذا السياق تشير إلى بساطة الخطابات الابتدائية للقرآن الكريم (ص: 176)، بما ييسر الفهم على الناس كافة ويبعِد الشريعة في أساسيا ا عن التكلّف والتنطّع في البحث عن المعاني الباطنة.

وشكّلت مسألة **التكليف: الواجب والقدرة الحسية** محتويات الفصل السابع الذي بين فيه أنه من المقطوع به أنّ الشريعة لم تأتِ بتكليف الناس بما لا يطاق، وما ورد من تكاليف مقترنة بما لا يدخل تحت قدرة المكلّف كأمر الإنسان بأن لا يموت غلاّ مسلما، ومسائل الحب والبغض والغضب وغيرها من الخصائص الجِبلّية التي قد تطبع عليها بعض النفوس، فقصد الشارع ليس ذوا ا، بل هو راجع في التحقيق إلى سوابقها أو قرائنها أو لواحقها وما يتعلّق ا من وسائل وأسباب وشروط كلها في مقدور المكلّف.

ومع أنّ الشريعة جاءت بالتيسير ورفع الحرج والمشقة إلاّ أنّ ذلك لا يعني انعدام المشقة بالكلية من التكاليف الشرعية، وإنما المقصود رفع ما يعد في العادة مشقة بحيث تؤدي المداومة عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه أو إلى وقوع خلل في نفسٍ صاحبه أو مالِه أو حال من أحواله. أما ما لا يسمى في العادة المستمرة مشقة ولا يقْطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد فلا يدخل ضمن المشقة التي جاء الشرع لم تلك الكلفة والمشقة لذا ا، بل قصد حصول المكلف به لما فيه من مصلحة، ولكو ا معتادة ولازمة للفعل المكلّف به لم يبطل التكليف أو يعدل عنه بسببها (ص: 183- 195).

أما الفصل الثامن فقد خصصه لمفهوم التعبد عند الإمام الشاطبي وبين فيه رد الشاطبي على ما أشاعه الفكر الصوفي من أنّ اعتبار المصالح الشرعية يعني البحث عن حظوظ النفس، والتعبد عندهم يقتضي ترك حظوظ النفس بجميع أنواعها، فبين الشاطبي أنّ طلب الحظوظ ليس محرما، بل المقاصد التبعية جاءت لتلبية حظوظ الناس وتيسيرها. وثمّة فرق بين الهوى والحظوظ، فتباع الهوى منهي عنه بإطلاق ولو كان ذلك في العمل المحمود

شرعا، وليس الأمر كذلك في الحظوظ المشروعة، وليس الذي يحقق التعبد هو ترك الحظوظ وإنما هو توافق الفعل مع قصد الشارع (ص: 196- 197).

وفي الفصل التاسع تعرض الأستاذ خالد مسعود لمبحث النية أو قصد المكلف ففرق فيه بين الأحكام الشرعية الوضعية والأحكام التكليفية، حيث لا تفتقر الأول في صحتها إلى قصد ونية، أما الثانية فالحكم بصحتها أو بطلا ا يخضع لنية المكلّف (205- 206). وبين الشاطبي أن المقصود بنية الطاعة موافقة قصد المكلّف من أداء الفعل قصد الشارع من تشريعه – وهي حفظ مصالح الخلق – فمن قصد بفعله ما ليس مشروعا صال فعله باطلاً؛ لأنّ قصد الشريعة جلب المصلحة ودفع المفسدة، والقصد المخالف – ولو كان في الأفعال المشروعة بالأصل – يصير بمنـزلة جلب المفسدة ودفع المصلحة لمضادته قصد الشارع (ص: 207).

ودرس في الفصل العاشر مفهومي العادة والبدعة حيث تناول مفهوم العادة من خلال ثلاث مسائل: أولها ثبات العادات واطرادها، وثانيها إمكانية تغيرها، وثالثها علاقة العادات بالشريعة.

أما الفصل الحادي عشر فخصصه لموضوع الاجتهاد الذي تناوله من ثلاثة جوانب: أولها نظرية الاجتهاد، وثانيها الفتوى بوصفها نوعا من أنواع الاجتهاد، وثالثها الاستفتاء. وبين المؤلف أنّ ضرورة الاجتهاد تكمن في أنّ الشرع لم ينص على كل واقعة وقعت او يمكن أن تقع على حِد ا، بل أكثر ما جاءت به الشريعة مبادئ كلية وقواعد عامة وجملة من النماذج تمثل في مجملها المنهج الذي يهتدى به في استخراج أحكام عدد لا يحصى من الوقائع. والوقائع المستجدة تتسم بالجزئية والتشخيص واختلاف المعطيات والملابسات بين واقعة وأخرى، مهمة المفتي أو القاضي البحث عن المبدأ الكلي أو القاعدة العامة التي تحكم كل واقعة لتلحق ا، وهذه هي عملية الاجتهاد (ص: 229).

وقد قسم الشاطبي الاجتهاد إلى أربعة أنواع:

1- الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط العام: ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محلّه، فهو تنـزيل وتطبيق للأحكام ا ردة على الوقائع الجزئية المشخصة وهو الاجتهاد الذي لا يتصور انقطاعه ما دام التكليف قائما، ويفتقر إليه كل ناظر وقاضٍ ومفتٍ فيما يحكم أو يفتي به، بل يفتقر إليه كل مكلّف فيما يأخذ به نفسه من أحكام وتكاليف.

2 – **تخريج المناط**: وهو اجتهاد في استخراج علل الأحكام الثابتة ليقاس عليها ما لم يثبت حكمه من وقائع مستجدة.

3- **تحقيق المناط الخاص**: وهو نظر المفتي في كلّ مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، ليتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة فيلقي على ذلك المكلّف الفتوى مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. ومنه النظر فيما يصلح بكل مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص.

4- **تنقيح المناط:** وذلك أن ترد العلة في نص مشوبة بغيرها من الأوصاف فيتولى ا تهد تنقيحها حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى.[1]

ومع أنّ المقاصد لم يهمل أثرها في الاجتهاد من قبل الفقهاء الأوائل تطبيقًا وإشارة إلى ضرورة إحاطة ا تهد ا، إلاّ أنّ الشاطبي يعد أبرز من أعطى الاجتهاد ما يستحقه من بعد مقصدي فجعل الشروط الأساس في ا تهد فهم مقاصد الشريعة على كمالها، ثمّ التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

وفي سياق النظر إلى البعد المقصدي في الاجتهاد بين الشاطبي أنّ ا تهد ينبغي عليه ألاّ يحكم في مسألة قبل دراسة ملابسا ا وتقدير مآلا ا؛ لأنّ الفعل قد يكون مشروعا في ذاته، ولكنه في واقعة ما قد تنتج عنه عواقب تناقض مقاصد الشارع، وفي المقابل فإنّ الفعل قد يكون غير مشروع في ذاته لكن آثاره تكون مشروعة؛ لذلك وجب النظر في المآلات بأخذ آثار الحكم وعواقبه عند إصداره بعين الاعتبار (ص: 235).

وفي الفصل الثاني عشر رصد المؤلف آراء الشاطبي ومراسلاته في مسألة مراعاة الخلاف التي مثّلت واحدة من المسائل التي أرقت الإمام الشاطبي، فراسل وناقش فيها كثيرا من معاصريه من أقطاب المذهب المالكي. وعلى عكس ما يذهب إليه بعض الفقهاء من تسويغ مشروعية استمرار الاجتهاد بوجود الخلاف، يرى الشاطبي أنّ الشريعة تتسم بالوحدة، وأنّ الخلاف لم يقْصد وجوده ولا دوامه، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسوغًا لمشروعية الاجتهاد أو استمراريته.

---

[1] انظر **الشاطبي**: الموافقات، شرح عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ج4، ص: 64- 71.

وكان الفصل الأخير في مفهوم الشريعة بوصفها مصدرا للفقه، تناول فيه تعريف الشاطبي لبعض الاصطلاحات والمفاهيم مثل: الشريعة، والفقه، وأصول الفقه، والفتوى والقضاء بوصفهما ولايتين، والإدراة التكوينية، والإرادة التشريعية، وغيرها.

جدلية الثابت والمتغير

تمثل العلاقة بين النظرية القانونية والتغيرات الاجتماعية واحدة من المسائل الأساسية في فلسفة القانون. فهو من حيث صلته الدلالية بقوانين الطبيعة يفترض فيه أن يتسم بالتحديد والثبات والقطيعة والدوام، وبالتالي يكون عصا على التغيير، ومع ذلك فهو في مواجهة مستمرة مع تحديات التغيرات الاجتماعية التي تتطلّب منه التكيف معها. وفي غالب الأحيان يكون أثر التغيرات الاجتماعية في المفاهيم والمؤسسات القانونية قويا وعميقًا، بما يجعل الحاجة ماسة إلى فلسفة جديدة للقانون. فكيف يواجه الفقه الإسلامي – الذي يوصف عادة بأنه ديني مقدس ومن ثم فهو ثابت – تحديات التغير هذه؟ (ص: 1).

يرى بعض المستشرقين ومنهم: (Snouck Hurgronge) أنّ الفقه الإسلامي يمثّل "نظرية واجبات"، أي أنه يمثل نظرية أخلاقية أكثر مما يمثل قانونا بمعناه الاصطلاحي، وهو بطبيعته قانون ديني جامد غير قابل للتغير والتكيف مع المتغيرات الاجتماعية. ويحتج أصحاب هذا الاتجاه بحجج أهمها ما يأتي:

1- ما يتسم به القانون الإسلامي من شمولية وإطلاق يمنع أي تغير في المفاهيم والمؤسسات القانونية.

2- إنّ طبيعة أصوله والطريقة التي تطور ا في مرحلة التأسيس جعلتاه معزولاً عن المؤسسات القانونية (المحاكم، وأجهزة الدولة) وعن التغيرات الاجتماعية.

3- لم يطور منهجا مناسبا للتغير والتطور التشريعي الذي تتطلّبه حياة ا تمع بجميع جوانبها (ص: 4).

ويستند هؤلاء في وصفهم القانون الإسلامي بالإطلاق والشمولية – وبالتالي عدم القدرة على التكيف – إلى أساسين: الأول مصدر القانون الإسلامي، حيث إنّ مصدره الإرادة الإلهية التي تتصف بالثبات والإطلاق، والفقه الإسلامي – حسب رأيهم – على علاقة وطيدة بعلم الكلام، بل هو خاضع لتداعيات مباحث هذا العلم، حيث إنّ تركيز

علماء المسلمين على مبدأ الوحدانية المطلقة جعل الفقه يخرج عن دائرة العقل والإرادة البشرية، وأضفى عليه صفة الثبات والإطلاق التي تتسم ا مباحث علم الكلام (ص: 5-6)، والأساس الثاني أنّ الفقه الإسلامي يمثّل نظاما للقواعد الأخلاقية أكثر منه قانونا بالمعنى الاصطلاحي.

والأساس الأول مبني على الفصل بين العقل والوحي، والثاني مبني على الفصل بين القانون والأخلاق (ص: 4- 5)، وقد أورد المؤلف في هذا السياق آراء بعض أقطاب هذا الاتجاه منهم: شاخت (J.Schacht)، وتوي(C. H. Toy)، وكولسن (N. J. Coulson)، وجب (H. A. R. Gibb).

ويرى المؤلف أنّ هذه النظرة – مع اتصافهما بالغموض – يبدو وهنا في نقطتين: الأولى أ ا لا ترى إمكانية تطور نظام قانوني في إطار نظام اجتماعي ديني، والثانية أ ا مبنية أساسا على دراسة نظرية مجردة دون أن تأخذ في حسبا ا أداء المؤسسات والنظم القانونية في ا تمع الإسلامي عبر مختلف مراحله التاريخية (ص: 9).

وإذا كان الهدف من سن القوانين وإعطائها صفة الإلزام تحقيق العدل ورفع الظلم، وضمانَ حياةٍ كريمة لأفراد ا تمع تلبى فيها احتياجا م المشروعة وتصان حقوقهم، وأداءَ الواجبات التي تحفظ للمجتمع انتظامه، فما المانع أن يكون مصدر هذه القوانين هو الإرادة الإلهية الحكيمة إذا كانت هذه الإرادة محقّقة لتلك الأهداف؟

لقد وقع الغرب – وسار على خطاه أتباعه في الشرق – ضحية النـزعة العقلية المفرطة التي جاءت رد فعل عنيف على حماقات رجال الكنيسة وتحكما م في أوروبا، ترسخت عقدة الصراع بين الدين والعقل والوعي الجمعي للمجتمعات الغربية بفعل الصراع المرير الذي شهدته القرون الوسطى بين رجال الكنيسة ورواد حركة التنوير، تلك العقدة التي انتهت بحل حاسم على يد رجال الثورة الفرنسية كان شعاره "اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس". واستقر الأمر على الفصل التام بين القانون والدين بأنّ صار مصدر القانون هو العقل البشري المحض وصار علماء الغرب ومفكروه يسِمون كل قانون يكون مصدره الأساسي الوحي بالجمود وعدم القدرة على التكيف مع متغيرات الحياة الاجتماعية، كان الفقه الإسلامي على رأس القائمة. وإذا كان للغرب من حق في احتضان هذه العقدة واستمرار التفاعل معها فيما يخصهم، فإنه من الخطأ الفاحش محاكمة ديانات

الشعوب الأخرى وقوانينهم إلى هذه العقدة مع التغافل عن الخصوصيات التي تميزها من التجربة التي عاشها الغرب.

أما آن الأوان للعقل الغربي أن يتخلص من هذه العقدة وينظر إلى هذه القوانين والقيم الأخلاقية بحيدة وتجرد، ويكون حاديه في ذلك البحث عن الحق والصواب بغض النظر عن المصدر، فإنه ليس من المعقول أن يحاكم قانون ما أو يعاب بسبب مصدره فقط، بل ينبغي أن يحاكم بما يحتويه فعلاً من مفاهيم وقواعد وقيم، أم أنّ أسر الشهوات والأهواء صار المعيار واستعصى على الفك؟

أما عن علاقة القانون بالأخلاق فقد ظلّ إيجاد الوازع الداخلي لدى أفراد ا تمع للالتزام بالقانون من أجل ضمان حسن انتظام ا تمع مطلبا ساميا لدى رجال القانون، فإذا جاء التشريع الإسلامي وسعى إلى تحقيق ذلك من خلال ربطه القانون بالأخلاق – ونجح في ذلك إلى حدٍ كبير – أفيكون ذلك عيبا في هذا التشريع فيوصف بأنه يمثّل واجبات أخلاقية لا قانونا بمعناه الاصطلاحي؟

أما عن قضية المنهج فيرى المؤلف أن مناهج القانون تسعى عادة إلى أن تكون كاملة ودائمة، ومن ثم فإنّ بعض تداعيات خاصية الثبات تخيم على مفهوم القانون، لكن الحاجات الاجتماعية المتغيرة تتحدى هذا الاتجاه، وفي مقابل هذا التحدي تسعى مختلف النظم القانونية لإيجاد مناهج تستجيب لهذه التحديات. فمثلاً القانون الروماني حل هذه الإشكالية بالتفريق بين قانون الشعب الروماني المدني (*Jus Civil*) المتسم بالصرامة والاجتهادات القضائية (*Jus Honorarium*) المتميزة بالمرونة، وفي المقابل صرامة القانون العام (*Common Law*) كان السعي إلى تحقيق المرونة من خلال مبادئ قانون العدالة (*Principles of Equity*) التي بني على أساسها نظام قضائي مكمل لفجوات القانون العام. وفي الفقه الإسلامي تم تطوير منهج مكمل لنظرية المصادر الأربعة يستجيب لاحتياجات التغيرات الاجتماعية، ويسد الفجوات التي تقصر عن سدها المصادر الأربعة، ويخفّف من صرامة بعض نتائج الالتزام الحرفي بقواعد القياس، وكانت أسس هذا المنهج هي: الاستحسان، والإصلاح، والسياسة الشرعية (ص: 16).

المصلحة أساس الشريعة

يرى الشاطبي أن المقصد الأساسي للشارع هو تحقيق مصالح الخلق، وأن الواجبات الشرعية إنما تعنى بحفظ المقاصد الشرعية التي دف من جهتها إلى حماية مصالح الناس (ص151).

وقد قسم الشاطبي المصالح إلى ثلاث مراتب: ضرورية وحاجية وتحسينية، ثم خلص من خلال تحليله للعلاقة بين هذه المراتب الثلاث إلى خمس قواعد تحكمها، هي:

1. أن المصالح الضرورية أصل لما سواها من الحاجيات والتكميليات.
2. أن اختلال المصالح الضرورية يلزم منه اختلال الحاجيات والتحسينيات بإطلاق.
3. أنه لا يلزم من اختلال الحاجيات والتحسينيات اختلال الضروريات.
4. أنه يلزم كم اختلال التحسيني بإطبلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروروي بوجه ما.
5. أنه من اجل المحافظة على الضروري ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني. (ص154).

ثم بين الشاطبي ان المصالح الدنيوية ينظر فيها من جهتين: الأولى جهة مواقع الوجود، والثانية جهة تعلق الخطاب الشرعي ا.

فمن جهة مواقع الوجود لا توجد لا توجد مصالح ومفاسد محضة، فالعادة الجارية تدل على أنه ما من مصلحة إلاّ ويشو ا تكليف ومشقة قلّت أو كثرت، وما من مفسدة إلاّ ويصحبها لطف أو لذة قلّ ذلك أو كثر. والاعتبار هنا يكون بالغالب من الجهتين: فما غلبت فيه المصلحة عد مصلحة مقصود جلبها شرعا، وما غلبت فيه المفسدة اعتبر مفسدةٌ مقصود دفعها شرعا.

والذي ينبغي التنبيه عليه هنا أنّ الشرع إذا قصد مصلحة لا يقصد معها ما يلزمها أو يشو ا من مفاسد، وكذلك إذا قصد دفع مفسدة، فهو غير قاصد دفع ما يشو ا من مصالح وإن كان ذلك لازما، وعلى هذا تكون المصالح أو المفاسد معتبرة شرعا خالصة غير مشوبة، لا قليلاً ولا كثيرا (ص 155- 157).

وقد حدد الشاطبي ضوابط المصلحة الشرعية في خاصيتين:

الأولى أن تكون مطلقة، أي لا تكون نسبية ولا ذاتية، ذلك أ،ّ خضوعها للنسبية والذاتية يجعلها خاضعة في أهواء النفوس وحظوظها، وهذا ما جاءت الشريعة بنفيه (ص 158)، والثانية أن تكون كلية، ولا يطعن في كليتها تخلّف بعض الجزئيات (ص 159).

وهنا يطرح سؤال: إذا كان تحقيق المصلحة هو قصد الشارع من وضع الشريعة فلما لا نكيف نحن اليوم الأحكام الشرعية وفق ما نراه من مصالح؟ وإذا كان تحقيق المصلحة بجلب المنافع ودفع المضار هدف الفلسفات الوضعية كما هو الأمر في الشريعة فأين الخلاف إذًا؟

مما لاشك فيه أنّ كل الفلسفات والشرائع – السماوية منها ومن وضعية – تهدف إلة تحقيق مصالح الناس، فليس محل الخلاف أن تكون المصلحة محور التشريع أو الفلسفة ومقصدهما، إنما نقطة النـزاع هي ما خصائص المصلحة المقصودة؟ وما الاعتبارات التي يجب مراعاتها في تقديري كون الشيء مصلحة أو مفسدة؟

ففي نظر الإسلام لا بد أن تتصف المصلحة بخاصيتين: الإطلاق والكلية، وأما ما يعتبر في تقديرها مصلحة أو مفسدة فالنظر إليها من وجهين: جهة مواقع الوجود فيحكم للجهة الغالبة، ولا يكفي هذا وحده بل لا بد من النظر بعد ذلك إلى تعلق الخطاب الشرعي بها. في حين يغلُب على الفلسفات الوضعية النفعيةوالنظرة التجزيئية للمصلحة من جهة، وإقصاء اعتبارات وعوامل: الفضائل الخلقية والإرادة الإلهية، وجانب الآخرة من جهة أخرى فيصير الضابط في تقدير المصلحة هو شهوات النفوس ومنافعها العاجلة، فتفقد المصلحة خاصيتي الإطلاق والكلية.

تغير الأحكام تغير العادات

يرى الشاطبي أن علاقة الأحكام بالعوائد أقوى من علاقتها بالعقل، أنه حتى ما يزعم من معرفة العقل لحسن الأشياء وقبحها إنما هي أحكام ناتجة عما انطبع في نفوس الناس وعقولهم بحكم العادة أنّ حسن أو قبيح (ص 214).

ويشمل مصطلح العادة عند الشاطبي: استعمال اللغة، والأعراف والتقاليد، والممارسات الاجتماعية (ص 216). ويقسم الشاطبي العادات إلى نوعين:

1. عوائد شرعية: وهي العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، وهي ثابتة أبدا كسائر الأمور الشرعية لا تتبدل باختلاف آراء المكلّفين فيها[2].

2. عوائد جارية بين الناس: وهي ما جرى بين الناس من عادات ليس في إثباتها ولا نفيها دليل شرعي، وتنقسم إلى قسمين: عوائد عامة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وعوائد متغيرة، وقد بين الشاطبي أن قاعدة تغير الأحكام بتغير العوائد ليس

[2] انظر الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص215.

المقصود منها الاختلاف في أصل الخطاب الشرعي، ولكن المراد أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم عليها به فأصول الخطاب الشرعي ثابتة، وكل عادة تجد يجتهد في إلحاقها بما يلائمها من أصول شرعية، فإذا تغيرت العادة تغير حكمها، وليس ذلك تغيراً في أصل الحكم أو الخطاب الشرعي، ولكن لان العادة الجديدة لم تعد تدخل ضمن الدليل الشرعي القديم فاحتيج للبحث لها عن أصل شرعي آخر.[3]

وفي حديثه عن علاقة الأحكطام الشرعية بالتغيرات الاجتماعية أوضح أ ا يمكن أن تتجلى في ستة مظاهر:

1. المبادئ الكلية الثابتة التي بنيت عليها الشريعة والتي تمثل مقاصدها: وهذه لا تتغير أبداً بتغير العوائد، ولا تتاثر بالتغيرات الاجتماعية.

2. العوائد الشرعية: وهي العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، فهي ثابتة كسائر الامور الشرعية، لا تتبدل باختلاف آراء المكلفين ا.

3. العوائد التي تمثل وسيلة أو سبباً لتنفيذ حكم شرعي: وفي هذا النوع تكون الاحكام ثابتة لكنها تتبع أسبا ا حيث كانت بإطلاق، فمهما اختلف السبب اختلف الحكم تبعاً له.

4. العوائد المتبدلة: ويختلف الحكم الشرعي فيها باختلاف العادة، حيث تلحق عادة كل قوم أو زمان بما يشملها من أصول شرعية.

5. ما سكتت عنه النصوص الشرعية وتطلّب أحكاماً جديدة: فينظر في المسكوت عنه إن وجد في زمن التشريع ما يدعو إلى إعطائه حكماً لكن الشرع سكت عنه، فذلك في محكم الإقرار، ويبقى حكمه على ما كان عليه لا يزاد عليه ولا يغير فيه، أما إن لم يكن هناك داع للحكم عليه بأن لم يقع أو لم يكن معروفاً في وزمن التشريع، فهذا أمر يحتاج إلى اجتهاد في إعطائه الحكم الشرعي الذي يناسبه.

6. إحداث في الشريعة ما ليس منها من بدع غعتقادية أو عبادية: وهو تغيير مرفوض (ص216-218).

قصد المكلّف وقصد الشارع

لقد بنى الشاطبي نظريته العامة للشريعة الاسلامية على أساس التوافق والتناسق: توافق وتناسق داخلي بين نصوص الشريعة وأحكامها، وتنوافق وتناسق بين مقاصد الشارع

[3] انظر الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص217.

ومقاصد المكلفين. فالشريعة جاءت لتحقيق بمقاصد عامة ومقاصد خاصة وتحقيق هذه المقاصد ذو صلة بالمكلفين إذ هو في الغالب ثمرة أفعالهم، ولما كانت ثمرة أفعال المكلفين تتأثر بمقاصدهم ونيا م سلباً وإيجاباً كان من الواجب الربط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، فمن أجل تحقق مقاصد الشارع على الوجه الأكمل يجب أن تكون مقاصد المكلفين تابعة وموافقه لها. ومن هذا المنطلق جاءتركيز الإمام الشاطبي على مبدإ النيو أو قصد المكلف. فأكد الشاطبي أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، وأن الفعل لا يكون صحيحاً مشروعاً إلا إذا كان العمل في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، ذلك أن الأحكام ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد ا معنيها، وهي المصالح التي شرعت من أجلها، فإذا كان العمل في ظاهره على أصل المشروعية لكنه في باطنه على غير ذلك كان غير صحيح وغير مشروع.[4] وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له كان مناقضاً للشريعة، ومن ناقضها كان عملهفي المناقضة باطلاً، إذ الامشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت ا جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

ملحوظات عامة على الكتاب

1. على الرغم من أن المؤلف خصص كتابه لبحث نظرية المقاصد الشرعية عند الشاطبي، وذكر في بدايته أن من أبرز ما ميز دراسة الشاطبي للمصلحة تناوله لها مستقلة عن نظرية المصادر الأربعة، إلاّ أنه لم يبرز لنا معالم هذا الإطار العام الذي أفرد الشاطبي المصلحة به، بل اكتفى بدراسة ما رآه يمثل محددات نظرية المقاصد عند الشاطبي دراسة كاد يغيب عنها النقد والتقويم.

كما أنه مال إلى الأسلوب التجزيئي في دراسته للمحددات نظرية المقاصد عند الشاطبي، حيث اكتفى بدراسة كل محدد على حدة دون أن يخصص على الأقل فصلاً ختامياً يبرزفيه شبكة العلاقات بين هذه المحددات، ويرسم فيه الإطار العام للنظرية مع بيان موقع كل محدد وكيفية عمله منفرداً أو متفاعلاً مع المحدات الأخرى.

2. عد المؤلف دراسة علاقة النظرية العامة للفقه الإسلامي بالتغيرات الاجتماعية وأنماط تكيفها معها هدفاً رئيسياً للدراسة، إلا أنه لم يبرز هذه العلاقة ولا أنماط التكيف هذه بالصورة المطلوبة في مثل هذه الدراسات، وقد جاء عرضه لشبه المستشرقين وأتباعهم

[4] انظر الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص292.

في صلاحية الشريعة الإسلامية لأن تكون مصدر قانون يحكم ا تمع وقدر ا على التكيف مع التغيرات الاجتماعية والاستجابة لتحديا ا أوفى وأوسع بكثير من الرد عليها، حيث جاءت الردود متسمة بالعموم والاختصار المخل في مثل هذا الوضع.

التقسيم الإسلامي للمعمورة
دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث

المؤلف: **محيي الدين محمد محمود أحمد قاسم الخطيب**
الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة**، سلسلة الرسائل الجامعية (24)، الطبعة الأولى، 1407هـ/ 1996م، (460 صفحة)

إبراهيم أحمد فارس*

تقديم

تمتد أصول العلاقات الدولية عبر التاريخ إلى أزمان قديمة، حيث كانت نشأة المجتمعات المستقرة، فكان من الطبيعي أن ترتبط هذه المجتمعات بعلاقات جوارٍ وتعاونٍ، كما ترتبط بعلاقات التنافس والتنازع والحرب من أجل البقاء، وعليه فإن موضوع العلاقات الدولية قديم قدم الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي عرفها الإنسان منذ القدم.

هذا وتعد العلاقات الدولية في وقتنا الحالي دراسة علمية حديثة العهد والنشأة، وهي عبارة عن امتزاج بين عدة علوم مختلفة مثل: التاريخ والقانون والسياسة والاقتصاد والاجتماع.

وغني عن البيان أن للإسلام وجهة نظر خاصة في العلاقات الدولية، بحيث يستطيع الدارس أن يلحظ السمات العامة للعلاقات الدولية الإسلامية من خلال عملية استقراء لمعطيات تاريخ الدولة الإسلامية منذ عهد دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة حتى وقت سقوط الخلافة العثمانية، فضلاً عن دراسة ما ورد في القرآن الكريم والسنة من توجيهات وأحكام ومبادئ تختص بتنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الأمم والدول.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا تأتي لتمثل إضافة حقيقية وجوهرية في مشروع العلاقات الدولية[1]، فهي دراسة تهتم بنشأة التنظيم الدولي الحديث ووضعه في تاريخه وسياقه والكشف

* محاضر بمركز اللغات والتنمية العلمية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

عن جذوره المعرفية ومتضمناته وكوامنه، وكذلك تعد هذه الدراسة بحق كاشفة عن كثير من الأبعاد التي لم تكن متداولة في حقل التنظيم الدولي الحديث والعلاقات الدولية[2].

عرض الكتاب

أصل هذا الكتاب أطروحة علمية حصل با صاحبها على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

وتتناول هذه الدراسة بالبحث والتحليل معنى التقسيم الإسلامي للمعمورة وطبيعة الصلة بين هذا المفهوم ونشأة الجماعة الدولية بالمعنى المعروف في التنظيم الدولي الحديث.

قدم للكتاب الأستاذ الدكتور عز الدين فودة أستاذ كرسي المنظمات الدولية بجامعة القاهرة والمشرف على البحث بمقدمة نوه فيها بفكرة البحث وبيان ما يهدف إليه موضحاً العلاقة بين الدارين: دار الإسلام ودار الحرب، ومشيراً إلى أن تقسيم المعمورة يمثل أحد المبادئ الأساسية للشرع الإسلامي في معالجته للعلاقات الدولية، وأنه مبدأ فريد في بابه تميز به الفقه الإسلامي في تحديد كيان الدولة الإسلامية وسريان أحكام الشريعة في نطاقها (ص9- 18).

وقد تناول الباحث في هذه الدراسة طبيعة العلاقة بين التقسيم الإسلامي للمعمورة من جهة ونشأة الجماعة الدولية وتطورها في العصر الحديث من جهة أخرى، وفقاً للضوابط الآتية:

الضابط الأول: أن مفهوم المسألة الشرقية يرتبط بوجود الدولة العلية العثمانية ذا ا على أرض القارة الأوروبية.

الضابط الثاني: ارتباط الجماعة الدولية الأوروبية ونشأ ا وتطورها في العصر الحديث بفترة الفتوحات الإسلامية في القارة.

---

1 هو عمل ضخم استغرق إنجازه ما يزيد عن عشر سنوات وشارك فيه فريق مكون من سبعة وعشرين باحثاً وأستاذاً جامعياً من المتخصصين في العلاقات الدولية والقانون الدولي والتاريخ الإسلامي والعلوم السياسية، وقد أثمر هذا الجهد إنتاجاً علمياً متميزاً فظهر مطبوعاً أخيراً في عدة كتب (حوالي أربعة عشر كتاباً) تناولت ا الات الآتية:

1 ـ أصول مناهج التعامل مع المصادر عن التنظير للعلاقات الدولية في الإسلام.

2 ـ العلاقات الدولية واستنباطها من الأصول الإسلامية.

3 ـ العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي.

4 ـ العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي.

يعد هذا المشروع سبقاً فكرياً عظيماً أنجزه مكتب القاهرة.

(2) من تصدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة لهذه الدراسة، ص 7.

الضابط الثالث: أن الدولة العلية العثمانية قد حملت معها تصورها الحضاري للتقسيم الإسلامي للمعمورة إلى داخل القارة الأوروبية.

أهمية هذه الدراسة

هذه الدراسة تظهر أهميتها في ضوء عدد من الاعتبارات، وذلك من خلال الحديث عن التقسيم الإسلامي للمعمورة وربطه بنشأة الجماعة الدولية وتطورها في العصر الحديث وهذه الاعتبارات هي:

1. أهمية فكرة الصداقة والعداء في التصور الأوروبي لمفهوم السياسة حيث بنى عليها علماء السياسة الغربيون جوهر مفهوم السياسة.

2. طبيعة التنظيم الدولي المعاصر وما يثيره من تساؤلات تدور حول ماهية الجماعة الدولية وفعالية القاعدة القانونية أو ازدواجية معايير التعامل في الحياة الاجتماعية الدولية بين الشعوب.

3. الحديث عن صراع التكتلات التي تحمل مفاهيم وقيماً حضارية متباينة باعتباره الشكل الذي يسود العلاقات الدولية.

4. المسألة الشرقية تشكل ذلك المفهوم التحليلي المناسب الذي نستخدمه للربط بين التقسيم الإسلامي للمعمورة.

تقسيم الدراسة

وفي ضوء تلك الضوابط والاعتبارات جاءت هذه الدراسة لتستجلي وتوضح مضامين وكوامن وتضيف أبعاداً جديدة للموضوع، أي تقسيم المعمورة، وتوزيع هذا التقسيم بين دار للإسلام ودار للحرب وبينهما دار ثالثة للعهد، مع محاولة لتكييف العلاقات الدولية في الإسلام وبيان مساقها التاريخي وفلسفتها لدى الفقهاء الذين عنوا بهذا الأمر عبر تاريخ الأمة الإسلامية. وتأتي هذه الدراسة لتنبهنا إلى تلك المساحات الواسعة من التصورات والرؤى التي فرضت نفسها على دار الإسلام وعلى رؤيتها للعالم والمعمورة، مع توظيف الخبرة والممارسة الدولية في التاريخ الإسلامي للحديث عن الربط بين التقسيم الإسلامي للمعمورة وأثره في نشأة الجماعة الدولية وتطورها في التنظيم الدولي الحديث.

وتأسيساً على تلك الضوابط والاعتبارات خصص الباحث الباب الأول منهما للحديث عن: بناء المفهوم الإسلامي وتقسيم المعمورة، وجعل عنوانه: التقسيم الإسلامي للمعمورة ـ التطور التاريخي والأساس الفقهي، مقسماً هذا الباب إلى فصلين امتدا حتى صفحة

164، حيث ناقش هذا المفهوم بتوسع، فعرض في الفصل الأول لموضوع تقسيم المعمورة عند الأمم قبل الإسلام، وبدأ بذا لأنه يرى أن أهميته تبدو من زاويتين:

الزاوية الأولى: أنها تمثل تصورات ورؤى فرضت نفسها على دار الإسلام وعلى رؤيتها للعالم المعمور عندما دخلت في علاقات اتصال مع تلك الأمم (ص 49).

الزاوية الثانية: هي الرؤية المقارنة لتصور تلك الأمم بالتقسيم الإسلامي للمعمورة وركز الباحث جل اهتمامه على الفكرتين الجوهريتين لأي تقسيم للمعمورة من زاوية التنظيم الدولي، أعني: الاختصاص الإقليمي من ناحية ومدى الاعتراف بوجود دار ثالثة من ناحية أخرى.

الفصل الأول: تقسيم المعمورة عند الأمم السابقة قبل الإسلام

وقد ضمن الباحث الفصل الأول مبحثين خصص الأول منهما للحديث عن: تقسيم المعمورة عند الأمم قبل الإسلام، فذكر في المطلب الأول منه الحديث عن تقسيم المعمورة في الشرق القديم الذي تمثله في ذلك مصر الفرعونية، وبابل، وميتاني، وبعض ممالك آسيا حيث كان المبدأ الأساسي في مثل هذه العلاقات هو إنشاء علاقات أخوية ومنع نشوب حروب، وأن العلاقات بين هذه القوى قد حققت درجة من التوازن فيما بينها (ص 55).

وأبرز الباحث مكانة مصر وسيطرة نفوذها الحربي والتجاري والسياسي، إذ كان من أكبر ممالك الشرق القديم وأكثرها ازدهاراً بالمعرفة والحضارة والمدنية والثروة، حيث امتد نفوذها على الشرق بأسره، وكل ذلك أدى إلى قيام بعض قواعد العلاقات الدولية التي تتمثل في:

1. إنشاء ديوان خاص للشؤون الخارجية يقوم على رعاية المراسلات الدبلوماسية بينهم وبين غيرهم وكتابتها وتسجيلها وحفظها (ص 50).

2. انتهج المصريون القدماء سياسة خارجية تقوم على سياسة توازن القوى في الشرق الأوسط تضمن بقاء نفوذ مصر وسيطرتها على المنطقة بوصفها دولة كبرى.

وفي المطلب الثاني من المبحث الأول تحدث الباحث عن: المعاهدات ومراكز الأجانب في اليونان وروما. حيث ذكر الباحث ذلك باستعراض بعض آراء المؤرخين القدامى، وبين أن منهم من ذكر أنهم كانوا يرون في تلك العلاقات التي كانت تتم بين المدن اليونانية صفة العلاقات الدولية حيث كانت تلك العلاقات تتم على أساس أنها بين وحدات سياسية مستقلة.

الفصل الثاني: التقسيم الإسلامي للمعمورة

الأساس الفقهي والنماذج التاريخية

يستهدف هذا الفصل التعريف بالتقسيم الإسلامي للمعمورة من خلال الأمور ذات الصلة بهذا التقسيم ونشأة الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، مع اتخاذ مفهوم السياسة الشرقية مدخلاً للدراسة والتناول، فلا يستهدف الباحث بداية من تناوله المفهوم إلا تلك الأمور ولا ينظر إليه إلا من زاوية اتصاله بالموضوع الرئيس للدراسة، وهو نشأة الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، فهي إذا دراسة في نشأة الجماعة الدولية من منظور التقسيم الإسلامي للمعمورة. وفي ضوء هذا التأكيد الذي قدمه الباحث في مناقشة هذا المفهوم يتناول الباحث بالشرح والتحليل تلك الجوانب ذات الصلات الوثيقة بالتنظيم الدولي الحديث وخاصة طبيعة العلاقة بين الدول المختلفة ومدى وجود علاقات تنظيمية تقوم فيما بينها على أساس من الاعتراف بالوجود وبشرعية اختصاصا ا على إقليمها.

بعدها يشير الباحث إلى أن بناء المفهوم بالشكل الإسلامي الذي يخدم فكرة البحث يكون من خلال التعريف بالتقسيم الإسلامي للمعمورة، ومناقشة المعايير الأساسية التي يجب أن تتوافر في كل دار في رأي الفقهاء واختصاصا ا الإقليمية في ضوء ما نعرفه عن معايير الشخصية الدولية في القانون الدولي الحديث. وقد ذكر الباحث جملة من المعايير الأساسية أهمها:

أولاً: توافر صفة الأهلية القانونية للدار

وفي معرض بيان مضمون هذا المعيار أورد الباحث سؤالاً مفاده أنه هل يمكن من خلال تناول الفقهاء المعايير الأساسية الواجب توافرها في الدار (دار الإسلام، دار الحرب...) أن نلتمس فكرة الشخصية القانونية الدولية بالمفهوم المتعارف عليه في الفقه الدولي وأن نحدد في ضوء ذلك عناصر الأهلية القانونية لدار الإسلام؟ يجيب الباحث عن هذا التساؤل بما يأتي:

إن الشخصية القانونية ـ باختصار ـ تعبير عن علاقة بين وحدة معينة ونظام قانوني معين، ومن ثم تكون الوحدة شخصاً قانونياً في الحدود التي يسند إليها النظام القانوني الالتزامات والحقوق، فلا توجد أشخاص قانونية بطبيعتها وإنما توجد الأشخاص داخل نظام قانوني معين وبفعل هذا النظام.

يذكر الباحث أيضاً أن الفقه الدولي يرى أن معيار الشخصية القانونية يكمن في المخاطبة بأحكام القواعد القانونية مباشرة، والقدرة على عقد الاتفاقات وإنتاج القواعد القانونية (ص 99).

وبعد ذلك قدم الباحث في سياق الحديث عن تعريف الدار والدلالات (تعريف دار الإسلام وتعريف دار الحرب) عدة تعريفات استقاها من كتب الفقهاء، مبيناً أن المعيار الأساسي فيها الذي ينبني عليه تعريف الدار هو: غلبة الأحكام وجريا ا فيها استناداً إلى السلطة والمنعة، حيث ذكر بعض هذه التعريفات التي تستند إلى هذا المعيار، ذاكراً أن الشرط الجوهري عند الفقهاء هو غلبة الأحكام وجريا ا. ومن المعلوم أنه لا يمكن ظهور الأحكام إلا بوجود السلطة المانعة. راجع التعريفات (ص 100 ـ 102، وقد اعتمد فيها الباحث على البغدادي، والجصاص، وابن قيم الجوزية، وأبي يعلى الفراء، والإمام ابن يحيى المرتضى والإمام الشوكاني).

وفي النهاية يضيف الباحث معلقاً على تلك التعريفات أ ا: «تعريفات تتسم بالشمول، لأ ا تأخذ في اعتبارها الدلالات الأساسية في تعريف الدار وبيان عناصر أهليتها الدولية، وأهمها سيادة نظام قانوني معين أو الاختصاص القانوني الإقليمي، وإجراء الأحكام الشرعية، والغلبة وتأثيرها في مضمون الأمان والخوف. وتبدو أهمية هذه التعريفات حين مقارنتها بما ذهب إليه بعض من الذين جعلوا من الأمن والخوف معياراً وحيداً للتمييز بين الدور» (ص 103).

ونستطيع فضلاً عن ذلك أن نقول: إنه بدا للباحث رأي في مسألة تلك التعريفات، فهو يعتقد أ ا تتجاهل أن الصفة الأساسية للدار واكتمال عناصر أهليتها القانونية الدولية إنما تتحقق بسيادة نظام قانوني معين على إقليمها، الأمر الذي يفترض بداهة القيام سلطة ما بتنفيذ الأحكام القانونية تلك استناداً إلى معايير السيادة والغلبة (ص 103).

ثانياً: قضية التعريف الأصلي للدور ومعيار أهليتها القانونية على أساس طبيعة العلاقات

ويرى الباحث أن الأمان هو معيار العلاقة بين دار الإسلام وغيرها من الكيانات السياسية والاجتماعية الأخرى، ومن ثم يكون تعريف دار الإسلام لديه أ ا: «هي التي يجري عليها حكم الإسلام ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء أكانوا مسلمين أم كانوا

ذميين»، أما دار الحرب فتكون «هي التي لا تجري عليها أحكام الإسلام ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين» (ص 106).

ثالثاً: انقلاب صفة الدار

وفي سياق حديث الباحث عن هذا المعيار أثار تساؤلاً مفاده هو: هل يمكن لدار الإسلام أن تصير ـ استناداً إلى المعيار ذاته والطريقة نفسها ـ دار حرب مرة أخرى؟ وذلك إذا ما كان المعيار الأساسي في تعريف الدار وتحديد أهليتها القانونية هو غلبة الأحكام وجريا ا وسياد ا استناداً إلى دلالات السلطة والمنعة؟ ثم تناول الباحث عدداً من الاتجاهات التي عرفها الفقه الإسلامي في معالجة قضية انقلاب صفة الدار، موضحاً أن الاتجاه المنطقي هو ذلك الذي يجعل من تغير الأحكام السائدة في الدار معياراً لانقلاب صفة الدار من «دار الإسلام» إلى دار حرب، ومناقشاً بصدد ذلك آراء بعض الفقهاء في هذه المسألة منهم الإمام أبو حنيفة، وابن حجر الهيثمي، والإمام الدسوقي. فالإمام أبو حنيفة يرى أن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، وعليه فإن دار الإسلام لا تصبح دار حرب إلا بشروط منها:

1 ـ إجراء الأحكام المغايرة لأحكام المسلمين جهاراً.

2 ـ الاتصال بدار الحرب والانفصال عن بلاد المسلمين.

3 ـ زوال الأمان الأول بحيث لا يبقى للمسلم أو الذمي أمان فيها إلا بأمان غير المسلم.

هذا وقد تعرض الباحث لمناقشة أثر الاختصاص الإقليمي في تحديد الأهلية القانونية الدولية لدار الإسلام وذلك في المطلب الثاني من هذا الفصل، واستخلص من ذلك معنى عاماً محدداً للدار بكو ا ذات شخصية قانونية معنوية تصلح أداة لتفريع الأحكام الفقهية الدولية، وذلك من خلال فكرة «اليد الحكمية للدار»، والتي تحدث عنها فقهاء الحنفية في تطبيقات عملية يجمع فيما بينها محاولة أفراد إحدى الدارين اختراق نطاق الاختصاص الإقليمي للدار الأخرى بطريقة غير مشروعة، أي دخول أفراد إحدى الدارين للأخرى دون أمان. ولقد اكتفى الباحث بعرض تطبيقين اتضحت من خلالهما فكرة «اليد الحكمية للدار»، هما:

1 ـ دخول أحد الحربيين لدار الإسلام بغير أمان.

2 ـ أن يأبق عبد المسلم إلى دار الحرب.

لقد اكتفى الباحث بتحليل هذين التطبيقين، وكان في الإمكان إضافة المزيد من التطبيقات لتدعيم المسألة بأكثر من تطبيق. واستكمالاً لهذا الجانب تعرض الباحث للحديث عن: اختلاف الدارين وما يترتب عليه من أحكام، مبيناً أن المقصود باختلاف الدارين هو ذلك المعنى البسيط الذي يتوارد على الذهن، وهو مجرد اختلاف دار الإسلام عن دار الحرب أو اختلاف دار حرب عن دار حرب أخرى، وذلك باختلاف المنعة والحاكم وانقطاع العصمة والتناصر بينهما.

وفي المبحث الثاني تحدث الباحث عن تداخل معايير الأهلية الدولية، دار العهد حيث تدور فكرة هذا المبحث عن رؤية المعمورة وتعريف الدور، وحول تداخل المعايير الأساسية وتقاطعها والتي سبق الارتكاز عليها في هذا التعريف. والمهم أن هناك عدداً من المعايير التي شكلت مناطاً للحكم على الدار بشكل مستقل ومتكامل، أهمها بالطبع جريان الأحكام الواردة أو سيادة نظام قانوني معين، أو الاختصاص الإقليمي الشامل والذي يفترض عناصر السلطة والأمان علاوة على المقدرة على المشاركة مع باقي الوحدات الدولية في إنشاء قواعد قانونية عامة والمسؤولية الدولية عنها، وأنه بإمكان اجتماع تلك المعايير يمكننا الحكم على الدار وإن تخلف أحد هذه المعايير يعد مانعاً من الحكم والتعريف.

ويرى الباحث في ضوء ذلك أن الواقع العملي للفتوحات الإسلامية قد أفرز نماذج متعددة الأشكال تحتاج إلى معرفة حكمها الفقهي لمعرفة كيفية التعامل معها، فظهرت فكرة التمييز بين أرض العنوة وأرض الصلح، وظهرت أقاليم يجتمع فيها معياران متداخلان ينفيان نسبتها إلى دار السلام أو إلى دار الحرب باطمئنان، ومثل لذلك بـ «ماردين» التي يتردد ابن تيمية في الحكم عليها. فكان يرى أ ا «مركبة فيها المعنيان، ليست بم لة دار السلم التي تجري عليها أحوال المسلمين ولا بم لة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحق ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحق» (ص 130).

ثم تناول الباحث بعض النماذج التاريخية لدار العهد وشرحها على النحو الآتي:

1 ـ الأهلية الدولية للوحدات الحليفة: حالة الأتراك.

2 ـ الأهلية الدولية للوحدات الحاجزة: حالة أرمينية وقبرص.

3 ـ الأهلية الدولية للوحدات المحايدة: حالة النوبة.

الباب الثاني: تطور الجماعة الدولية ونشأتا في التنظيم الدولي الحديث

ثم خلص الباحث إلى الحديث عن نشأة الجماعة الدولية وتطورها في التنظيم الدولي الحديث وخصص لذلك الباب الثاني من هذه الدراسة، متحدثاً في الفصل الأول منه عن

نشأة القانون العام والجماعة الدولية من خلال الواقع التاريخي للعلاقات الإسلامية الأوروبية. أما في الفصل الثاني منه تحدث الباحث عن تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوروبية.

وقبل الدخول في تفاصيل الموضوعات التي وردت في هذا الباب تحدث الباحث فيما يشبه التمهيد لهذا الباب عن تميز التنظيم الدولي الحديث بكونه أوروبي الطابع، سواء من حيث طبيعة القواعد والأحكام التي تلتزم بها الدول الأوروبية فيما بينها، أو من حيث دائرة تطبيق هذه الأحكام وتلك القواعد. وهناك عدد من الأحداث والوقائع التي شكلت هذا الطابع الخاص بالتنظيم الدولي الحديث، والتي يمكننا أن نركز فيها ـ لطبيعة الدراسة ـ على نشأة الدولة القومية، والإصلاح الديني، والكشوف البحرية. وكذلك يعرض الباحث لنشأة التنظيم الدولي الحديث وتطوره من خلال زاوية علاقته بالتقسيم الإسلامي للمعمورة الذي فرضته الدولة العلية العثمانية في تعاملا ا الأوروبية، والتي أدت إلى رد فعل الجماعة الأوروبية من خلال سياستها الشرقية والاستعمارية.

الفصل الأول: نشأة القانون العام والجماعة الدولية من منطلق العلاقات الإسلامية الأوروبية

جاء الفصل الأول من هذا الباب في أكثر من مائة صفحة حيث امتد من ص 171 إلى ص 275، وقد درس المؤلف نشأة القانون العام والجماعة الدولية من منطلق العلاقات الإسلامية الأوروبية، وقد درس المؤلف وحلل بعض الوسائل والأدوات التي تلقي الضوء على العلاقات الإسلامية الأوروبية من زاوية دور الدولة العلية العثمانية في تشكيل الجماعة الدولية في العصر الحديث، وذلك من خلال مساندة الدولة العلية العثمانية للبروتستانت في ألمانيا، وتأثير ذلك في نشأة الجماعة الدولية وتطورها. وفي هذا الإطار ناقش افتراضين رئيسيين لإحدى وسائل الدولة العلية العثمانية في التأثير في نشأة الجماعة الدولية ابتداءً من القرن السادس عشر:

الافتراض الأول: هو أن الظروف السياسية التي سمحت بنجاح البروتستانت تتلخص في التوغل التركي داخل القارة الأوروبية بعد فتح القسطنطينية، وتوسعات الأتراك في بلاد البلقان وإفريقيا، ومحاصرة فينا. كل هذا هدد بإغلاق البحر المتوسط في وجه تجارة العالم المسيحي، وهو الرأي الذي ذهب إليه وول ديورانت.

الافتراض الثاني: هو أن زعماء البروتستانت قد استغلوا بمهارة كل المناسبات التي كان يتيحها الصراع الدائم بين الهابسبورج والأتراك دون أن يستجيبوا على الإطلاق لما كان يطلبه الملك شارل من إعانة.

وهكذا، نمضي مع الباحث إلى المبحث الثاني الذي خصصه للحديث عن الامتيازات الأجنبية: النشأة والطبيعة، دراسة في العلاقات التركية الفرنسية حيث بنى هذا المبحث على افتراضين هما:

1. أن التناقض بين الظروف التي اقترنت ببداية الامتيازات ونشأ ا وكو ا منحاً سلطانية منحتها الدولة العلية عن طيب خاطر لبعض حلفائها في أوروبا من ناحية والظروف التي انتهت إليها من ناحية ثانية، أدى إلى صعوبة البحث في الأساس الصحيح الذي بنيت عليه تلك الامتيازات.

2. أن الدولة العلية العثمانية قد استغلت ثروا ا ومكانتها في مساندة حلفائها الأوروبيين (ص 214).

وقد بين الباحث أن هناك اختلافاً في الأساس الذي تقوم عليه الامتيازات الأجنبية، حيث رأى بعضهم أن أساس منح الامتيازات إنما يرجع إلى الرغبة في إقامة علاقات تجارية، لأن وجود هذه الامتيازات بوصفها ضمانات للتجار أمر ضروري لاطمئنا م على حيا م وتجارا م وممتلكا م في المشرق، وأن الرغبة في تقرير العلاقات الاقتصادية هي التي أوحت بوضع نظام الامتيازات حتى يتيسر للتجار الأوروبيين أن يتاجروا في بلاد المشرق، إذ لا يمكن لهؤلاء التجار إجراء معاملا م بحرية ما دامت الأنظمة القانونية والعادات مختلفة (ص 214).

ورأى آخرون أن في الامتيازات تلك أساساً أكثر تعبيراً عن طبيعتها ومضمو ا هو اختلاف الدين والآداب والقوانين.

ويضيف رداً على الاعتقاد الشائع بقصر الامتيازات الأجنبية من حيث النشأة والتطور على الدولة العلية العثمانية أن ذلك غير صحيح وبعيد عن الصواب، ففكرة الامتيازات قديمة قدم الاتصالات بين الشعوب والحضارات، فهي في معناها الواسع ترتبط بحالة الأجانب في ظل سيادة مبدأ شخصية القوانين في الفقه الدول الخاص (ص 215).

الفصل الثاني: تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوروبية

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد خصصه الباحث للحديث عن تطور القانون العام والجماعة الدولية الأوروبية. فتناول الباحث هذا الموضوع من زاوية علاقة هذا التطور بالعلاقة الحضارية مع الآخر، وذلك من خلال مبحثين: تناول في الأول منهما موقع المسألة الشرقية في التنظيم الأوروبي وضمنه الحديثَ عن دار العهد التي في وسط القارة الأوروبية وشرقها، ثم قبول الدولة العلية العثمانية في عضوية الجماعة الدولية وتطور السياسة الشرقية لتلك الجماعة. أما المبحث الثاني فخصصه لمعالجة تطور معايير العضوية في الجماعة الدولية المتمدينة من خلال التمدين والامتيازات والمسألة الاستعمارية.

وقد استهدف هذا الفصل بالإجمال الإشارة إلى الأثر التركي في تشكيل القانون والجماعة الدولية في العصر الحديث من خلال مفاهيم التقسيم الإسلامي للمعمورة، وخاصة فكرة دار العهد والتواصل الحضاري ومقارنة ذلك بالتصورات الأوروبية للعلاقة مع الآخر.

الخاتمة: البوسنة والهرسك: مقدمات التحليل والتناول

وأما خاتمة هذه الدراسة فقد خصصها الباحث لعرض بعض الملاحظات التي تشكل مقدمات لدراسة أزمة البوسنة والهرسك وتحليلها في ضوء طبيعة الجماعة الدولية ومعاييرها، وجع هذه الخاتمة بعنوان: «البوسنة والهرسك مقدمات التحليل والتناول»، وضمنها عدة نقاط نوجزها فيما يلي:

1. تزايد الإحساس برفض أوروبا القاطع لأي حيوية حضارية إسلامية في قلبها، وهذا استنتاج استقاه الباحث من الظروف والأحوال التي تجري على أرض البوسنة وما يدبر لهم ولغيرهم من مسلمي البلقان، وتحركات الأمم المتحدة والجماعة الأوروبية. وتوضيحاً لهذه النقطة، نضيف أن ذلك مرجعه الأحقاد الصليبية الكامنة ذلكم الأمر الذي تظهره سلبية المواقف من قبل مؤسسات الأمم المتحدة ومجلس الأمن والاتحاد الأوروبي وغيرها من المؤسسات الدولية إزاء هذه القضية.

2. الربط بين سياسات التطهير العرقي وبين السياسة الشرقية أو الربط بين الترك وبين الوجود الحضاري للإسلام على أرض القارة مما يهدد بامتداد أحداث البوسنة إلى كل نقاط الوجود الإسلامي داخل القارة.

3. إن تطور الأحداث المتلاحقة يؤكد الربط بين البوسنة والهرسك وبين السياسة الشرقية في جوهرها، حيث يرى خبراء السياسة أن بداية الخطأ كانت في الاعتراف باستقلال البوسنة والهرسك وقبولها عضواً بالأمم المتحدة.

هذا وقد أضاف الباحث بعض الحقائق عن انتشار الإسلام في البوسنة والهرسك محللاً إياها ومبيناً أن الفرق الرئيس بين انتشار الإسلام في البوسنة وفي ألبانيا يكمن في نقطتين هما:

1 ـ أن الإسلام قد انتشر في أقل من نصف قرن في البوسنة، وفي ألبانيا بعد قرنين من الزمان.

2 ـ تميز الإسلام في البوسنة بالطابع السني، وفي ألبانيا غلبت الميول الصوفية. كما أن الإسلام لم ينتشر في البوسنة بالعنف، هذا الأمر تؤكده المصادر المسيحية قبل غيرها. وقد ترتب على انتشار الإسلام في البوسنة أمران مهمان في تشكيل الميراث الحضاري لشعوب البلقان، هما:

- ظهور شعب جديد، حيث تميز المسلمون من غيرهم في المنطقة.
- ظهور نمط حضاري جديد هو النمط العمراني الإسلامي فقد برزت عدة مدن بملامح شرقية إسلامية متميزة.

ثم يتناول بقية عناصر المشكلة في الدراسة مؤكداً تخلي الجماعة الدولية عن كل معاييرها ومبادئها المتعلقة بحق تقرير المصير، وحق كل دولة تعترف بها تلك الجماعة في الدفاع عن نفسها والحفاظ على وجودها وسيادتها الإقليمية وغير ذلك من المبادئ والقرارات التي أقرتها مؤتمرات لندن، وبروكسيل، وجنيف، ونيويورك، وروما.

تلك خاتمة الدراسة التي خصصها الباحث للحديث عن أزمة البوسنة والهرسك وتحليلها، وذلك في ظني كان مطلباً ضرورياً قام في نفس الباحث وهو بمثابة دعوة منه لجميع الباحثين في هذا المجال لاستئناف النظر ومحاولة التبصر بالعواقب ومحاولة إدراكها قبل فوات الأوان. ونحن بدورنا نناشد الباحث تعميق هذه المسألة والعناية بها بحثاً وتأصيلاً بحيث تكونن القضايا التي أثارها نواةً لإجراء دراسة تحليلية مستفيضة عن جذور هذه الأزمة وأعماقها وأبعادها.

وقفات مع هذه الدراسة:

وفي ختام جولتنا في رحاب هذه الدراسة الرصينة قراءةً واسترجاعاً نستطيع أن نؤكد أن هذه الدراسة كانت الحاجة إليها ماسة لكي تسد فراغاً في مكتبة الدراسات التاريخية والقانونية وخاصة في مجال العلاقات الدولية، نظراً لأن الفكر السائد في معالجات الباحثين لمثل هذه القضايا يعتمد على المنظور الغربي. وقد حاولت هذه الدراسة أن تعالج مسألة العلاقات السياسية الدولية من منظور إسلامي حضاري لبيان أهمية التقسيم الإسلامي

للمعمورة في نشأة الجماعة الدولية وتطورها. وتأتي هذه الدراسة أيضاً شارحة ومحللة سمات الصراع الدولي بين الكيانات السياسية الشرقية والغربية، أو بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، ممثلاً في حركة الكشوف الجغرافية وحركات الإصلاح الديني، وعودة الإسلام وقوته خلال فترة الفتوح العثمانية التي قامت بها الدولة العلية العثمانية حتى الوصول إلى مشارف النمسا وحصار فيينا.

كما يأتي هذه البحث من خلال منظور الرؤية الإسلامية لتقسيم المعمورة ليؤكد لنا أن العلاقات السياسية الإسلامية منذ مطلع القرون الوسطى قد شكلت الأحداث التاريخية والسياسية، ووضعت كثيراً من أسس السياسة الدولية ومفاهيمها، كما حددت ركائز العلاقات الدولية. وقد كان ذلك قاعدة انطلاق للجماعة الدولية والتنظيم الدولي الحديث في عصرنا الحاضر.

وقد بدا واضحاً أن الباحث خلال بحثه ودراسته هذه قد انطلق خلال جل مراحله يعتمد على منهج متكامل يجمع بين المنهج التاريخي المعروف والمنهج التحليلي غير قانع بالسرد، وإنما انطلق من مبدأ التكامل المنهجي الذي ألزم به نفسه فحلل وفحص واستنتج، ثم أعمل المنهج المقارن.

كما وضح لنا أن البحث يتبنى إشكالية واضحة المعالم وأطروحة أساسية هي فكرة التقسيم الإسلامي للمعمورة حيث تناولها بوصفها فكرة حملتها دولة رائدة إلى قلب القارة التي تشكلت منها جماعة كانت نواة للتنظيم الدولي الحديث، مدعماً هذه الأطروحة بالشواهد والإحالات المرجعية الكافية والمناسبة.

ملاحظات:

1. لم يشر الباحث إلى طبيعة المنهج المستخدم طوال هذه الدراسة، وعلى الرغم من ذلك فقد بينا المنهج المستخدم لوضوحه وذلك فيما تناولناه آنفاً.

2. استخدم الباحث العديد من المصطلحات السائدة في علم السياسة والتي لا يتخفى مفهومها أو مدلولها على رجالات علوم السياسة، ولكن بالنسبة للقارئ العادي فإن الأمر بحاجة إلى بيان مفاهيم تلك المصطلحات وأبعادها.

من ذلك مثلاً: **القانون الدولي، والتنظيم الحديث، والدولة العلية العثمانية، والسياسة الدولية، والعلاقات الدولية، والمسألة الشرقية، والدبلوماسية، وتقسيم**

المعمورة، والوديعة المقدمة، والجماعة الدولية، فهذه المفاهيم كنا نود ألاّ يغيب تفسيرها في دراسة مثل هذه.

3. الدراسة كانت بحاجة إلى بعض الخرائط والرسوم التوضيحية لتكميل صورة التقسيم، وليستطيع القارئ العادي المتابعة وربط الأحداث وبالتالي فهمها فهماً جيداً، هذا باستثناء خريطة وحيدة يتيمة جاءت في آخر هذه الدراسة عن البوسنة والهرسك.

4. أحياناً عند الاقتباس من المصادر والمراجع نجد صعوبة في التمييز بين كلام الباحث والكلام المقتبس، ولا نكاد نستطيع أن نجزم هل الاقتباس للمعنى فقط أم للفظ أيضاً، ومعلوم أن مثل هذا الاقتباس موهم للقارئ المتخصص بله القارئ العادي.

5. الخاتمة عند الباحث جاءت في موضوع جديد هو: «موضوع البوسنة والهرسك» فهذا الموضوع لا يغني عنه الكلام في خاتمة دراسة بل يحتاج إلى دراسة عميقة مستقلة مؤصلة تبين جوانبه كلها وتحلل جذور المسألة.

6. أما خاتمة هذه الدراسة فكان من المفترض أن تقودنا إلى ما توصل إليه الباحث من نتائج.

وعلى كل حال فإن هذه الدراسة تمتاز بالتحليل العميق المعتمد على محاولة الربط بين الأفكار في سياقها الإجمالي وإطارها السياسي مع المقارنة المتكاملة الجوانب من تحر ودقة المتابعة والملاحظة، فهي من ثمّ دراسة حالفها النجاح فيما سعت إليه والتوفيق في عرض فكر الباحث، إلى جانب أ ا جهد يمثل وجهة نظر إسلامية مخلصة. كما اتضح من خلال الدراسة أن لدى الباحث معرفة واطلاعاً واسعين ورؤية ثاقبة، وأن خلف هذه الدراسة جهداً كبيراً ومعاناة أوصلاها إلى ما حققت من نجاح فعسى أن تحاط هذه الدراسة بقدر أوفر من جهود الباحث لإتمامها مشروعاً متكاملاً يغذي ويفتح آفاقاً شتى أمام البحث والتنظير والتأسيس العلمي، ذلك لمقارنة الوقائع التاريخية وتوظيفها من دائرة أسلمة المعرفة التاريخية وصولاً با إلى منهج إسلامي متكامل في مجالي العلاقات الدولية والتنظيم الدولي الحديث.

تجربة محمد علي الكبير:
دروس في التغيير والنهوض

المؤلف: منير شفيق
الناشر: دار الفلاح للنشر، الطبعة الأولى، 1997م.

جلال الورغي*

مقدمة:

مثلت إشكالية النهضة منذ بداية القرن التاسع عشر إحدى أبرز التحديات التي تواجه العالمين العربي والإسلامي. ولقد تفاعلت هذه الإشكالية في إطار السؤال التاريخي المعروف حول مسألة التقدم والتأخر. والأهم من ذلك كله ـ في ظل مشروع ذاتي للنهوض والتجدد ـ هو استمرار المحاولات السابقة في النهوض التي لم تخل منها مرحلة من مراحل تاريخ الأمة العربية والإسلامية منذ العصور الأولى للإسلام مروراً بالقرون الوسطى وصولاً إلى القرون الحديثة وانتهاءً بالتاريخ المعاصر. ولعل ذلك ما يفند بعض المقولات التي تدعي أن محاولات النهوض العربي الإسلامي لم تأتِ إلا في إطار محاولة استنساخ وتمثل النهضة الغربية والتي أوجزت في القرون المتأخرة (القرن الثامن عشر والتاسع عشر)، وهو ما يجانب الصواب بالنظر لمحاولات النهوض العربي والإسلامي على مر العصور والتي تعبر عن وجود آليات وميكانيزمات ذاتية في مخزون الثقافة والتراث العربيين الإسلاميين للتجدد والتغيير الدائمين. ويمكن العودة في هذه الصدد لأطروحة الدكتوراه القيمة التي أنجزها الباحث العربي الأستاذ بشير نافع.

وفضلاً عن محاولات النهوض والتغيير اللتين ميزتا العالمين العربي والإسلامي فقد

---

* بكالوريوس في العلوم القانونية، وليسانس في الفلسفة.

ظهرت أيضاً محاولات حقيقية وجادة لإعادة قراءة هذه التجارب للاستفادة واستخلاص الدروس الحضارية والتغييرية منها التماساً لآفاق أرحب ورسماً لمستقبل أكثر إشراقاً، والحال أن عالم اليوم ملغوم بالتحديات التاريخية والحضارية التي تواجه الأمم عامة وأمتنا خاصة، وفي هذا الإطار يأتي كتاب المفكر الاستراتيجي منير شفيق لتسليط الضوء وإنجاز قراءة تقويمية في إحدى أهم التجارب الرائدة في النهوض في العالمين العربي والإسلامي ونعني ا تجربة محمد علي الكبير في مصر.

يقع الكتاب في 112 صفحة من القطع المتوسط، وهو كما يقول المؤلف «ليس تأريخاً لسيرة محمد علي أو لمصر في عهده» إلا أن طريقة عرض هذه التجربة تجعل من القارئ «يمسك بأهم تفاصيل مشروع النهوض الذي فرفته مصر في عهد هذا القائد الذي كانت الصحافة الأوروبية تطلق عليه لقب «الأمير المتنور المحب للمدنية» على الرغم من أن بعض التفاصيل التي تبدو أهميتها في ربط هذه المفاصل وتبين علاقات التأثر فيما بينها، تغيب أو قل هي ليست على قدرٍ كافٍ من الوضوح.

تلقي الكيفية التي قدمت ا التجربة أيضاً الضوء على وضع العالم وتفكك علاقات القوى والاستراتيجيات الدولية التي سادت ايات القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، وصاحبت تجربة محمد علي وتقاطعت معها وأثرت فيها سلباً أو إيجاباً وعرض الكاتب لهذه التجربة من خلال ثلاثة فصول خصص الفصل الأول لعرض تاريخي موجز لمراحل تشكل التجربة وتبلور معالمها في الداخل والخارج، في حين كرس المؤلف الفصل الثاني والثالث لإنجاز مقارنة تقويمية واستخلاص الدروس والوقوف على العبر التي تساعد من جهة على تقويم التجربة ورسم استراتيجيات أخرى كانت ممكنة أمام محمد علي، على الأقل ذهنياً، ومن جهة أخرى تساعد على تفادي أخطاء وقعت فيها هذه التجربة «النموذج» وكان من الممكن أن تتفاداها تجارب أخرى لاحقة لو استخلصت الدروس واستوعبت العبر.

الفصل الأول: موجز تاريخي (1802 ـ 1841م)

يعرض فيه المؤلف لخلفية محمد علي الكبير العسكرية ونجاحاته المتوالية التي ساعدت على سطوع نجمه وبلورة شخصيته القيادية مما دفع به إلى صدارة الأحداث بعد سبع

سنوات فقط من مجيئه إلى مصر كضابط وحدة ضمن فرقة عسكرية ألبانية للإسهام في قتال قوات نابليون بونابرت.

تقلد محمد علي ولاية مصر سنة 1805م على إثر ثورة شعبية قادها العلماء في القاهرة ضد الوالي العثماني آنذاك خورشيد باشا انتهت بعزله، وكان على رأسهم الشيخان الشرقاوي وعمر مكرم. ومقابل توليته على مصر اشترط العلماء على محمد علي مجموعة من الشروط هي عبارة عن عقد يلتزم بمقتضاه الشورى ويقيم العدل ويحارب الفساد.. إلخ. سمي «المشروطية». وقد ساهم الوضع الإسلامي والدولي الذي كان سائداً آنذاك في صعد نجم محمد علي وتقدم مشروعه الإصلاحي وبلوغه مرحلة صارت دد بقلب معادلات كثيرة. فالوضع الإسلامي كان آخذاً في التدهور حيث احتل نابليون مصر وضرب الإنجليز الهند وتوغل الروس في إيران وإمارات آسيا الإسلامية وضعف نفوذ الدولة العثمانية في مناطق كثيرة. كل ذلك جعل نداءات الإصلاح والتجديد تتصاعد في كل أصقاع العالم الإسلامي، فكان مشروع محمد علي بمثابة الاستجابة لهذه النداءات. أما الوضع الأوروبي فقد اضطرب وتفجرت فيه تناقضات عديدة جعلت أوروبا تنكفئ على نفسها وتدخل في حروب داخلية سببها تمدد أذرع إمبراطورية نابليون. وكان من أبرز تلك الحروب البريطانية ـ الفرنسية التي نشبت بين البلدين سنة 1805م (السنة التي تولى فيها محمد علي عرش مصر). وقد امتدت آثار تلك الحرب إلى مصر حيث أنزل الإنجليز بالإسكندرية قوة قوامها خمسة آلاف جندي تصدى لهم محمد علي وهو في بداية عهد فأباد منهم ثلاثة آلاف ودفع القائد الإنجليزي إلى طلب الصلح ومغادرة الإسكندرية.

أهمية هذه المعركة تنبع من طبيعة القوى التي خاضتها من الجانب المصري حيث لم يكن جيش محمد علي، وهو في بداية تكوينه، يحارب لوحده وإنما عاضدته سواعد الجماهير وأيده العلماء والتحق به المماليك الذين صالحهم محمد علي ذه المناسبة. باختصار، لقد خاض هذه المعركة تركيب متكامل من فئات الشعب إلى جانب قوة الجيش مما جعل الانتصار أكيداً. الفت محمد علي بعد ذلك إلى أوضاعه الداخلية فشرع في ترتيبها في إطار مشروع إصلاحي تحديثي استعان على تنفيذه بأسلوب صارم في الحكم قائم على الإمساك بالسلطة من كل جوانبها: السياسية والعسكرية والإدارية والمالية.. فبرز محمد علي خلال تلك الفترة (1808 ـ 1811م) بوصفه رجل دولة من الطراز الأول

كما يقول المؤلف.

بدأ مشروع محمد علي الإصلاحي بمجال الزراعة فألغى نظام «الالتزامات» الذي كان يرهق الفلاحين بتدخل الوسطاء من مدنيين وعسكريين وخاصة الجيش الانكشاري الذي ارتبط النظام القديم بتأمين جراياته. هذه الإصلاحات مكنت محمد علي من الحصول على الفائض اللازم لتنفيذ برنامجه في بقية القطاعات، كما قفزت بالإنتاج الزراعي وضاعفت مساحات الأرض المزروعة في سنوات معدودة.

وتوجه إلى الصناعة فطور صناعة الأغذية وأنشأ معامل القطن والكتان والحبال وأقام ثلاثة مصانع للأسلحة ومصنعاً للبارود وشيد فرناً لصب الحديد.

وفي ا ال العسكري أعاد بناء الجيش على يد خبراء أجانب وخاصة الفرنسيين، فحدث أساليب التدريب والتسليح والتنظيم ووسع دائرة التجنيد فبعد أن كان يعتمد على الجند الألبان والأفارقة اتجه إلى الفلاحين المصريين فارتفعت قدراته العسكرية وبلغ عدد أفراد جيشه 180 ألفاً مدعومين بقوة غير نظامية قوامها 40 ألفاً، وبذلك صارت مصر تتوفر على قوة برية جبارة حققت انتصارات عديدة في جبهات كثيرة وفي وقت قياسي. كما بنى أسطولاً حديثاً وطور صناعة السفن وأقام لذلك حوضاً سمي بـ «ترسانة الإسكندرية» وأصبح لديه قوة بحرية قوامها 15 ألف جندي.

قامت هذه التغييرات في بنية الدولة على تنظيم إداري شديد الهرمية تمسك الحكومة بجماعه، وتتولى صناعة القرار حتى في تفاصيل الأمور. ولئن كانت هذه المركزية والصرامة مطلوبتين لتنفيذ خطة إصلاحية ذا الطموح إلا أن ضريبتها كانت ثقيلة على قوت المواطن وحريته، خاصة أن محمد علي قد أخل بالمشروطية التي أناطها العلماء بعهدته فلا هو التزم الشورى ولا أقام العدل، بل إنه سعى إلى التضييق على المساجد والعلماء فألحق جرايا م بالدولة وصفى الأوقاف وبدأ معركته مع القائمين على شؤون الدين وهو ما سيترك آثاره السلبية لاحقاً على مصير معاركه الخارجية.

هذه الإصلاحات التي نفذها محمد علي في الداخل توجت بسياسة توسعية في الخارج غالباً ما كانت تلقى الدعم والتأييد من الباب العالي، إن لم تكن بدعوة وتحريض منه، كما كانت الدول الأوروبية تغض عنها الطرف ما دامت ضمن حدود المسموح به دولياً. تعددت حملات محمد علي العسكرية، فقد شن حملته الشهيرة على شبه الجزية العربية سنة

1811م مستهدفاً الحركة الوهابية التي صارت قو ا دد نفوذ الدولة العثمانية، إذ شنت بعض الهجمات على العراق وبلاد الشام. كانت هذه الحملة بطلب من الباب العالي ولم تعترض عليها الدول الأوروبية ما دام هدفها القضاء على حركة إسلامية، كما يقول الأستاذ منير شفيق. وفي سنة 1820، وبعد سنة واحدة من الانتهاء من حملته على شبه الجزيرة، توجه جيش محمد علي إلى السودان لإخضاعه لسلطانه، وتجنيد أهله، وكان يخطط للاستيلاء على الحبشة غير أن الإنجليز تحركوا ضده وهددوه بالضرب إن هو واصل زحفه، فقد كان لمحمد علي إذ ذاك وضع استراتيجي لا يمكن المساس به، فالحبشة معقل مسيحي ثبت في وجه الفتح الإسلامي قروناً وتصدى بذلك لتمدد الحضارة الإسلامية صوب إفريقيا من تلك الناحية. بعد أربع سنوات من حملته على السودان توجه جيش محمد علي بقيادة ابنه إبراهيم باشا، وبدعوة من الباب العالي مرة أخرى إلى اليونان لمواجهة ثورته الاستقلالية المدعومة من روسيا، وكان الجيش العثماني قد عجز عن إخمادها وحده، فحقق انتصارات متتالية أخضع فيها كريت ومن بعدها المروة مهيئاً الوضع للجيشين المصري والعثماني ليدخلا معاً قلب اليونان سنة 1826م. غير أن المعادلة الدولية سرعان ما انقلبت ضد محمد علي والباب العالي فاتفق الإنجليز والروس والفرنسيون على فصل اليونان عن الدولة العثمانية، وكان ذلك في معاهدة لندن سنة 1827م التي أعقبها تدخل جيوش الدول الكبرى الثلاث ليبيدوا الأسطولين المصري والعثماني في معركة نفارين.

هذه المعركة فهم منها محمد علي حقيقة مواقف الدول الأوروبية من قضية النهوض الإسلامي فأرسل إلى الباب العالي يدعوه إلى وقف الحرب والدخول في مشروع إصلاحي داخلي يضع فيه نفسه وابنه على ذمة الدولة العثمانية. وفي الوقت نفسه كان محمد علي يعيد حساباته في اتجاه مساومة الدول الأوروبية على إثر رفض الباب العالي مشروعه الإصلاحي، فانسحب تاركاً الجيش العثماني يحارب وحده، مقابل بقائه في جزيرة كريت والمحافظة على ما تبقى من أسطوله إضافة إلى ما منحته إياه الدول الأوروبية من أسلحة ومصانع. وهذه الصفقة عقدت في الإسكندرية سنة 1828م، وكانت نقطة تحول مصيرية في علاقة محمد علي بالباب العالي وبداية تشكل لاستراتيجيتين مختلفتين بل متناقضتين لقطبي العالم الإسلامي آنذاك: الدولة العثمانية ومصر، فتعاقبت التحالفات

المنفردة مع الدول الأوروبية التي كانت بدورها تسعى لمثل هذا الوضع على الرغم من الاختلافات العميقة التي كانت تشقها.

هذه المعاهدة التي وقعها محمد علي مع إنجلترا وفرنسا أتاحت له أن يعيد ترتيب وضعه ويستعيد جزءاً مهماً من قوته، شجعته بعد الحصول على الضوء الأخضر من الباب العالي وعدم اعتراض الدول الأوروبية، على القيام بحملة على سوريا فدخلها الجيش المصري بقيادة إبراهيم باشا سنة 1831م بعد تمرد وإلى عكا على الآستانة. وقرر الباب العالي سنة 1832م عزل محمد علي باشا مما جعل جيش إبراهيم يخوض حرباً شرسة في حمص ضد الجيش العثماني تقدم بعدها حتى مشارف الآستانة سنة 1833م. هنا أمر محمد علي ابنه بالتوقف بعد تحذيرات وصلته من القوى الدولية الكبرى.

التوقف في كوتاهية

بعد تدخل القوى الدولية الكبرى آنذاك والضغط لإبرام معاهدة صلح، وقعت هذه المعاهدة في أيار 1833 بين مصر والباب العالي عين محمد علي بمقتضاها والياً على مصر وشبه الجزيرة والسودان وكريت وفلسطين ولبنان وسوريا وطلبت منه قوات التحالف الانسحاب من الأناضول. هذا ومنعت عنه كل من بريطانيا والنمسا استيراد الخشب للحيلولة دون المضي قدماً في مشروعه لصناعة السفن. في هذه الأثناء عقدت روسيا اتفاقية حماية مع الباب العالي سنة 1833م وأغلق مضيق الدردنيل في وجه كل السفن الحربية ما عدا الروسية منها خلال هذه الفترة بدأت بريطانيا تـ عج من توسع النفوذ الروسي وبدأت هي الأخرى توسع نفوذها في الجزيرة العربية فوضعت يدها على عدن ومنعت محمد علي من الاقتراب من الخليج والفرات وبدأت تكيد له في لبنان بتحريض الموارنة والدروز على التمرد وحشدت له الجيوش لمنازلته.

مرحلة 1833 ـ 1839

بدأت هذه المرحلة بالاستقطاب بين حلفين إحداهما كرسته معاهدة «اسكلسي» بين روسيا ـ النمسا ـ بروسيا والآخر شكل قطبية بريطانيا وفرنسا واعتبر هذان المحوران أن التعامل مع الباب العالي لا بد أن يحكمه الحفاظ على مصالح الجميع مع الإبقاء على الدولة العثمانية على ما هي عليه مبدئياً دون تقويتها ولا التسريع بتفكيكها تمشياً مع روح اتفاقية فيينا سنة 1815م. من هنا ظهرت السهام جميعاً موجهة نحو محمد علي لإضعافه

والإجهاز عليه. بدأ تأجيج نار العداء يؤتي أكله في بلاد الشام التي عرفت عدة تمردات متتابعة على الرغم من أنه أخمدها جميعاً وبفعالية عالية. إلا أن نفوذ بريطانيا بدأ يتسع بحصول تقارب بينها وبين الباب العالي توجته معاهدة سنة 1838م والتي بمقتضاها حصلت بريطانيا على امتيازات كبيرة في كل من الخليج والشام بل وحتى مصر في إطار محاصرة محمد علي. سعى هذا الأخير إلى اللعب على التناقضات لفك الحصار المفروض عليه وقام باتصالاته مقترحاً الانفصال عن الباب العالي لكن أوروبا كانت تريد الحفاظ على الوضع القائم كما هو مع تعميق تحكمها فيه والحفاظ على الباب العالي (الدولة العثمانية) بوصفها سداً منيعاً في وجه الإمبراطورية الروسية.

بعد الهجوم الفاشل من الجيش العثماني على جيش محمد علي انضمت الكثير من الفيالق العثمانية إلى جيوش محمد علي مبايعين له باعتباره مواجهاً للإمبراطورية العثمانية فأصبح الطريق إلى الأستانة مفتوحاً من جديد على غرار سنة 1833م، لكن محمد علي خشي من تدخل الروس فأبرم معاهدة مع السلطات العثماني عبد ا يد ولكن بشروط أوروبية.

اضطربت مواقف الدول الكبرى وخاصة فرنسا وبريطانيا وبعد أخذ ورد عقدت معاهدة لندن سنة 1840م والتي ضمت كلاً من بريطانيا والنمسا وروسيا والباب العالي وعزلت عنها فرنسا. في هذه المعاهدة تقرر مصير محمد علي وأبلغ بشروط المعاهدة في أغسطس من نفس السنة، حيث تركت له ولاية مصر وراثية له ولأسرته وولاية فلسطين مدى حياته وطلب منه تسليم البقية إلى الباب العالي وإلا فإنه سيفقد كل شيء.

رفض محمد علي ما نصت عليه اتفاقية لندن وحاول أن يلعب على العلاقة مع فرنسا التي خيبت أمله بعد أن انضمت إلى اتفاقية لندن، عندها تحركت جيوش الحلفاء خصوصاً بريطانيا نحو الشام وبدأت هزائم محمد علي تتوالى. وفي نوفمبر 1840 سقط حصن عكا بعد خيانة مهندس التحصين وانضمامه للجيش الإنجليزي. خضع محمد علي إثر ذلك واستسلم في جيش يزيد على 220 ألف جندي بينما واجه قبل ذلك محققاً انتصارات على كل من الفرنسيين والإنجليز. وتراجع إبراهيم باشا (ابنه وقائد جيوش محمد علي) عن سوريا وأسرع الإنجليز لاحتلال القدس ولم ينج من الجيش المصري الذي بلغ تعداده 60 ألفاً إلا 24 ألف عادوا فلولاً متفرقة. وصدر في 1814 «خط الشريف» المرسوم

السلطاني الذي أقر باحتفاظ محمد علي بمصر والسودان وراثياً وتسليم الباقي للباب العالي وقلص الجيش وفقاً للشرط الإنجليزي إلى 18 ألف فقط وضرب حصار على تسليحه وتفكيك المصانع الحربية. خلال تلك السنة أصبحت مصر شبه محمية إنجليزية.

الفصل الثاني: من دروس تجربة محمد علي

أولاً: حول العلاقة بين الدول الكبرى

1. أفاد محمد علي من التناقضات الحاصلة بين الدول الكبرى خصوصاً إلى سنة 1815م (اتفاقية فينا) وسقوط نابليون الأول.

كانت السياسات الأوروبية ترمي إلى الحفاظ على وضع الباب العالي منهكاً بل ودعم محمد علي في إ اكه شرط أن لا يصل إلى حد تفكيكه فيثير صراعاً سابقاً لأوانه بين الدول الكبرى التي كانت تستخدم ديبلوماسيتها لاقتسام تركة الباب العالي دون حصول صدام بينها. كما حددت هذه القوى الدولية لمحمد علي سقفاً لا يمكن تجاوزه. لعب محمد علي عَلَى هذه الأهداف فحقق منها و ا بعض الإنجازات كانت أبرزها صفقة الانسحاب من المورة سنة 1824. وتقوى نفوذ محمد علي حتى وصل إلى حد ديد الأستانة، عندها أصبحت سياسة كسر العظم ولّي الذراع خطاً أحمر دفع الدول الغربية للدخول على الخط لأن محمد علي ظهر مهدداً لمعادلات دولية قائمة. أصبح الجميع بين عشية وضحاها ضد محمد علي وحماةً للباب العالي مبقين عليه كما هو مما جعل هامش المناورة يضيق على محمد علي حتى مع الباب العالي نفسه الذي بات يتحرك تحت غطاء أوروبي. وكان ذلك مؤشراً على دخول مشروع محمد علي في مأزق حقيقي.

2. حاول محمد علي أن يلعب على سياسة شق التحالفات الدولية فاتجه إلى روسيا ولم يوفق فحول وجهته إلى فرنسا لكن هذه الأخيرة وكما هو معلوم ذات ديبلوماسية متقلبة جداً لا تميل عادة للتناقض مع جيرا ا الأوروبيين.

3. أثبتت تجربة محمد علي أن الاستراتيجية الرئيسة للدول الكبرى هي التي تحكم وتتحكم في القرار وليست المنافع الاقتصادية الآنية التي ينخدع ا الكثير متجاهلين الاستراتيجيات العليا التي تجمع بين الاقتصادي والعسكري والجيوسياسي وهي المتحكم الحقيقي في السياسي، وتعلو دائماً المصالح الاقتصادية إذا ما تعارضنا (قاطعت أمريكا الصين حوالي 40 سنة).

4. تطرح تجربة محمد علي درساً عميقاً في القدرة على اتخاذ القرارات خصوصاً في مسألة الانسحاب أو التراجع أو الإقدام، فالمواجهات غير الجادة تكون قاتلة أحياناً ولذلك كان على محمد علي أن يدرك أن تحريك الجيوش ليس لعبة يمارسها متى شاء وإنما هي عملية خطيرة إما أن يمضي ا إلى النهاية ـ وهو في آخر المطاف خيار لا تقدر على اتخاذه قيادة منفصلة وفاقدة للتواصل الحقيقي مع شعبها، لا من قبل قيادة تحارب شعبها وتقصيه ـ وإما بالكف عن السياسات الاستفزازية للقوى الكبرى والتوجه للبناء الهادئ.

ثانياً: حول العلاقة بالداخل

أشكال التحديث والتطوير

إن تجربة محمد علي الداخلية تميزت بالتركيز المفرط على تقوية مجالات حيوية ولكن كان ذلك التركيز على حساب مجالات لا تقل في حيويتها عن سابقتها، إذ أدى هذا التركيز المفرط على بعض ا الات إلى إثقال كاهل الناس في مقابل المصاريف الباهظة على الجيوش فمثلاً بلغت مصاريف الجيش سنة 1833 من ميزانية الدولة 28 مليون فرنك، ونفقات الحكومة 5.72 مليون في حين بلغت أجور العمال 2.75 مليون فرنك فقط.

لقد أحدث محمد علي ضة صناعية مهمة، لكنها كانت على حساب تقوية الجانب ا تمعي الذي أ كته سياسة الضرائب وشد الأحزمة على البطون فضلاً عن السياسة الاحتكارية التي مشت بمقتضاها كل القوى في ا تمع لصالح جهاز الدولة الذي لا يكف عن التضخم، بذلك ظهرت الديكتاتورية الباطشة والمركزية الصارمة والدولة الظالمة، مما يعني في تجربة محمد علي الإخلال بالعقد «المشروطية» المنعقدة بينه وبين العلماء. وكان نتيجة تخريب الجبهة الداخلية أن ألحقت بمحمد علي وجيوشه ـ على الرغم من حداثة تسليحها وتنظيمها ـ هزائم متتابعة ومتسارعة على عكس ما حصل من نجاح في البداية لقوة ومتانة الجبهة الداخلية خصوصاً في سنة 1807م.

فمماثلة الغرب في آلية التحديث كان مغلوطاً لأنه لم يأخذ بعين الاعتبار النهب المستمر عبر الاستعمار الذي مارسته الدول الغربية لتوفير الشروط المادية لإحداث ضتها.

ثالثاً: في خيارات الاستراتيجية

كان محمد علي في تجربته محكوماً باتباع إحدى استراتيجيتين: إحداهما الرضا بدور هامشي لمصر والكف عن الطموح لإنجاز ضة حقيقية لا في مصر فقط وإنما أيضاً في

محيطها ومن ثم الرضا بالسقف المحدد له من قبل القوى الدولية. والمضي في استراتيجية البناء والاستقواء وهو ما اختاره محمد علي فعلاً ولكن لم يصل به إلى ايته في بعض أبعاده لأنه كان متردداً. ويعلق الأستاذ منير شفيق على ذلك بقوله: «كانت الأسانة وإ اض جماهير الأمة وإجراء عملية جراحية عميقة في السلطة والجيش العثمانيين، لا يسمحان له بالدخول في حرب قاسية مع الدول الكبرى التي ما كانت لتقبل تجديد الدولة العثمانية واستعادة صحتها وحيويتها». ويتساءل منير شفيق هل فعلاً كان لتجربة محمد علي أن يكتب لها النجاح إذا ما أحسن هذا الأخير إدارة المعركة وتبني سياسة المساومة والمداورة مع القوى الدولية في العالم؟

في **الاستراتيجية أمام الباب العالي**

صحيح أن هناك محاولة من محمد علي لتقديم مشروع إصلاحي للباب العالي لتحديث الجيش ولكن عدم التفاعل الإيجابي معه ما كان يبرر له أن يرد الفعل بطريقة خلفت وراءها الكثير من التداعيات. فلقد قرر محمد علي الانسحاب من المورة تاركاً الجيش العثماني في عزلة في مواجهة الجيوش الأوروبية مما ألحق بجيش الأستانة هزيمة قاسية. فمحمد علي قدم للباب العالي مشروع ضة, لكن كان فيه إملاءات لشروطه إلى جانب سياسة لي الذراع ثم المواجهة وهي التي دفعت بالباب العالي إلى الوقوع رهينة القوى الغربية فضلاً عن التمهيد لتصفية تجربة محمد علي نفسها.

يتساءل منير شفيق ألم يكن بمقدور محمد علي العمل من داخل الإطار العثماني واعتماد سياسة إصلاحية قائمة على الضغط المتوازن وسياسة الأمر الواقع، وكان يمكنه بذلك أن يوفر ضمانات أكثر لحماية تجربته بأن يسند مناوراته مع الغرب بالباب العالي مبقياً على هذا الأخير بعيداً عن الار ان للقوى الدولية الطامعة. ويقول الكاتب: «تعلم تجربة محمد علي مع الباب العالي أن سياسة الصدام فيما بين الدول الإسلامية أو فيما بين الدول العربية خصوصاً في ظروف الهيمنة الدولية للدول الكبرى وفي ظروف عدم توفر نجاح مشروع أكبر تعد أسوأ من بقاء الوضع الراهن والمحافظة ولو على خيوط واهية من علاقات إيجابية، إذ إن تجربة الصدام حين تؤدي إلى وضع الحاكم الآخر ـ كما حدث مع السلطان محمود الثاني ـ في الزاوية يجب أن تفترض توقع سقوط كل المحرمات من

أمامه والقبول بالتحالف حتى مع الشيطان في وجه الشقيق الذي أراد تصفيته أو تحجيمه ليتحول إلى حاكم صوري.

حول خيار استراتيجي بديل

كثيراً ما يأتي العلماء على رأس ثورة بالحاكم ويشترطون عليه دستوراً يعمل به أو كما سماها العلماء في عهد محمد علي باشا «بالمشروطية» وإذ به يعمل على الانفراد بالسلطة واستبعادهم وإلغاء ما اتفق عليه. ونستفيد من تجربة محمد علي أن القيادة التي تمسك بزمام الأمور مهما كانت صفتها التي انحدرت منها عسكرية كانت أم مدنية، ومهما كانت مرجعيتها إسلامية أو عروبية أو وطنية أو علمانية وطنية عليها أن تبتعد عن روح الاحتكار للسلطة والقرار والمغانم وتدرك أهمية الاقتسام والمساومة والتشاور وضرورة ذلك حتى يكون بالإمكان بناء جبهة واسعة قادرة على مواجهة التحديات، كما تكون قادرة على إشاعة روح التشاور، والقبول بالتعدد والنقد، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وتحمل حرية الصحافة وإبداء الرأي، وممارسة حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحسنى والإقناع، واحترام حقوق الإنسان وكرامته، والتخلص من التقاليد البالية وال عات التغريبية المغالية.

الفصل الثالث: إشكالات تتجدد منذ تجربة محمد علي ــ إشكالات قديمة جديدة من إشكالات التغيير والنهوض

يرى الكاتب أن تجربة محمد علي أفرزت مجموعة من الإشكالات ما زالت تتجدد مع تجارب النهوض في عالمنا العربي والإسلامي وهي ما يصطلح عليها اليوم بمشكلات النهضة.

أولاً: حول العلاقة بين الداخل والخارج

يحتاج الفكر النهضوي أن يعي الإشكالات الحقيقية وأن ينتبه للعامل الدولي/ الخارجي في كل تخطيط بأن يدرس ويفهم بدقة سياسات الدول الكبرى واستراتيجيا ا إزاء النهضة في بلادنا، وأن يدرس وأن يفهم إشكالات مثل السيطرة العالمية والتفوق العظيم في القوى العسكرية والمالية والاقتصادية والإعلامية والتنظيمية والإدارية والتعبوية، ناهيك عن التفوق في ا الات العلمية والتقنية. ويرى الكاتب أن الذين يعالجون قضايا النهضة وكأن بلادهم جزر معزولة أو كأن الخارج مشلول أو حيادي ذو أهمية ثانوية أو

تصوره بلا رغبة في التدخل وبدون قدرة عليه يحتاجون إلى إعادة نظر شاملة فيما يطرحون من مشاريع وحلول، وإلا وجدوا أنفسهم حين يصلون إلى السلطة في مأزق حقيقي لأن ما واجهته تجربة محمد علي سيواجههم وربما ضمن ظروف أعقد وأقسى. هذا مع أن أهمية الداخل لا تتراجع أمام العامل الدولي وإنما يجب أن يأخذ العالم الداخلي موقعه ضمن المعادلة بكاملها. طبعاً نفهم ذلك بعيداً عن الخطاب الذي يحتفظ على اعتماد الخارج شماعة لتبرير الضعف الداخلي، لأن هذا الخطاب وبكل بساطة هو مصادرة للتاريخ وللواقع وتعبير عن عدم فهم عميق لإشكالية العامل الخارجي.

ثانياً: في **العلاقة الجبهوية**

1 ـ في **النظرة إلى الذات والشقيق:** عادة ما ينظر البلد الناهض إلى غيره نظرة تعالٍ وغرور، والحال أن أفضل أسلوب للتعامل هو حسن إدارة العلاقات في إطار من التعاون وحسن التعامل. أما الأمر الثاني فيتعلق بالتعامل مع الشقيق دون عقلية احتواء أو تدخل وتلاعب في الشأن الداخلي مما يحدث توتراً لا يخدم إلا مصلحة الأعداء المتربصين.

2 ـ في **توحيد الجبهة الداخلية:** إن ما أسلفنا عرضه من تعقيد وصعوبات في أنجاز عملية النهوض/ التغيير يستلزم التحول عن الأفق الاستراتيجي المتأسس على البعد الأيديولوجي إلى استراتيجية الانفتاح على كل التيارات الوطنية، وهذا التوجه يجب ألا تقتنع به القيادة في دولة ما وإنما هو استراتيجية لكل مكونات الدولة قيادة ومجتمعاً. ويعد هذا التوجه الآلية الأساسية إن لم تكن الوحيدة لتمتين الجبهة الداخلية في وجه التحديات الخارجية التي تفرض علينا وباستمرار الكف عن التمحور حول الذات وتدفعها إلى التعاون مع كل القوى الوطنية.

ثالثاً: في **الإصلاح والإ اض**

بدأ الإحساس بالحاجة للإصلاح في الدولة العثمانية منذ النصف الأخير من القرن الثامن عشر، وأخذ هذا الإحساس وأخذت المحاولات في التنامي مع محمد علي والسلطان سليم تماشياً مع التطورات الحاصلة في العالم، ومواجهة للمؤتمرات التي تخطط لها القوى الدولية لتفكيك الإمبراطورية (حملة نابليون على مصر 1798 ـ 1803، نزول رجال الأسطول البريطاني في مصر عام 1807). ولعل ذلك ما يجعلنا نبدي ملاحظة مهمة وهو أن محاولات الإصلاح في العالم العربي الإسلامي لم تنقطع خلال أي مرحلة من تاريخ

الأمة بل تميزت هذه الأخيرة دائماً برفض الواقع المريض والسعي إلى الخروج مما تعانيه على جميع الأصعدة.

كانت أبرز محاولات الإصلاح قائمة على منهجية تمثل الغرب في كل شيء والقيام بما قامت به الدول الناهضة في الغرب، وكانت هذه رؤية كل من السلطان سليم الثالث ومحمود الثاني. ويعد محمد علي أبرز مثال في هذا الصدد حيث كان يرى في نفسه مفكراً ذا منطق إفرنجي. فاستورد الأسلحة والخبراء في جميع الميادين لتحديث الدولة أو الإمبراطورية. إن هذه المحاولات الاستنساخية لتجارب الغرب كانت وباستمرار تصطدم بعائقين رئيسين: أولهما خارجي ويتمثل في التفوق الكبير للدول الغربية على جميع الأصعدة وإصرارها على التحكم في كل محاولات الإصلاح التي تصدر عن الإمبراطورية العثمانية أو أي دولة عربية، وفرض المراقبة عليها، والعمل على إشاعة ثقافة التجزئة والاستقلال عن الرجل المريض. أما العائق الثاني فهو داخلي يشكل واقع التجزئة والعنف الداخلي أبرز وجهيه. ويعتبر منير شفيق أن هاتين العقبتين مثلتا عائقين حقيقيين في وجه ثورة المهدي في السودان، والأمير عبد القادر في الجزائر، وعبد الكريم الخطابي في المغرب، وعمر المختار في ليبيا، وغيرهم. مع أن الأستاذ منير شفيق يميل إلى تأكيده على العامل الخارجي باعتباره المتربص والمعوق الرئيس لحركات الإصلاح.

خلاصات عامة: في **تقويم** تجارب **النهوض**

بعد العرض التاريخي ثم استخلاص العبر من تجربة محمد علي يصل المؤلف إلى خلاصات عامة. ويرى أن هناك اتجاهين في نقد التجارب السابقة أحدهما يركز على إشكالية التحديث والتغريب والابتعاد بهذا القدر أو ذاك عن الإسلام وصولاً إلى العلمانية المعلنة، وثانيهما يركز على إشكالية التجربة نفسها ويقع هنا التركيز على كيفية إدارة الأزمات وفهم إشكالية النهضة. ويرى منير شفيق أن هذين الوجهين للنقد لا يمكنهما - على أهميتهما- إلا معالجة مستوى أو وجه وحيد من أوجه إخفاق النهضة. إذ النقد هنا لا يكون قد قطع سوى مرحلة واحدة في تقويم التجربة أي اقتصر على الجانب الفكري أو الذاتي وتوقف عنده ولم ينتقل إلى الوجه الآخر للمشكل وذلك بالنظر إلى موازين القوى والوضع الدولي وحالة التجزئة العربية والإسلامية، وأخيراً إشكال مواجهة العدوان العسكري الخارجي بما يملك من تفوق وكأن الأمر لا يعنيه ولن يواجهه أبداً، أو أن

مواجهته ستكون محسومة تلقائياً. إلا أنه لا يجب أن ننكر أن تجربة محمد علي قد نجحت إلى حدود في بناء جيش حديث وقوي، وفي بناء قاعدة علمية وتكنولوجية وصناعة عصرية ولا ينكر أحد أنه صمد وصارع ردحاً طويلاً من الزمن. ويرى الكاتب أن التجارب العربية والإسلامية في النهوض أظهرت في كثير من الأحيان التركيز على الصراع الداخلي دون اهتمام حقيقي برد العدوان الخارجي وهو ما حصل في الأندلس وفي الحروب الصليبية. ومن ثمة فيجب أن يرتفع الفقه والوعي المعاصرين إلى مستوى تغليب أولوية مواجهة العدوان الخارجي على نزاعات الحكام فيما بينهم أو على الخلافات ذات الطابع الفكري أو المذهبي أو السياسي.

وحدة الشعب الداخلية: إن البناء السياسي والثقافي والعسكري وحتى الاقتصادي لا يجب أن يأتي في أي مرحلة من المراحل على حساب حرية الناس وأرزاقهم وممارسة البطش والعنف بمبرر ودون مبرر، بل إن الانفتاح على جميع القوى والجبهات الشعبية هو الكفيل بتقوية الجبهة الداخلية عند مواجهة كل التحديات الخارجية، ولا يمكن التعويل على ـضة تقصي قوى ا تمع وتقوم على الدولة والجيش، ويضيف الكاتب أن هذا الرأي لا يصدر عن تشبث بالفكر الديمقراطي الغربي وإنما معالجة لمشكلات الأمة وحاجا ا في الصمود الفعلي. لأن التطور الديمقراطي بحسب رأي الأستاذ منير شفيق لم يكن هو المؤسس لنهضة الدول العربية وإنما كان نتيجة لها ولتراكم الثروات وإيجاد مجتمع الرفاهية.

حول تعدد تجارب النهوض

1. يمكن القول إن محاولات الخروج من الأوضاع المتردية والتخلف تتراوح بين مواجهة الغرب وشق طريق مستقل عنه إلى القبول بشروطه والوئام معه، وتكررت هذه المحاولات في أكثر من مرحلة. فاتجهت بعض المحاولات إلى النقيض: من سياسة المساومة إلى روح المواجهة مع الغرب إلى مواءمته وحتى موالاته.

2. يجب ألا نستسهل تحميل المسؤولية لهذه المحاولات وأصحا ا دون النظر إليها في صورة كلية وشاملة آخذة بعين الاعتبار العالم الخارجي وعامل التجزئة كإحدى أكبر التحديات ا هضة لتجارب النهوض.

3. علينا أن نفهم أن الانتقال من منهجية إلى أخرى في التعاطي مع الآخر إلى «لا تغير من موقفه إلا جزئياً وسيبقى مسلطاً عليك رقابته حتى لا تتجاوز ما رسمه هو من

خطوط حمراء بوصفها حدوداً للنهوض. ولعل المثال المصري أكبر دليل على ذلك فهي تنتقل من جهة إلى أخرى ولكن دوماً تخنق، بل ويراد لإسرائيل أن تكون بديلاً عنها في منطقة الشرق الأوسط والعمل على عزلها و ميشها.

نحتاج إذاً للبناء الذاتي الهادئ والرصين في انتظار اهتزاز موازين القوى من جديد، دون أن يعني ذلك عدم استغلال كل فرصة للإفلات من الرقابة هنا أو هناك. إذاً علينا في منهجية النقد وتقويم تجارب النهوض أن ننتبه لتناول كل وجوه المشكل ومعالجتها على مستوى أبعادها الداخلية والخارجية الإقليمية والقومية والدولية، ويجب علينا أن نركز على العناية ببحث استراتيجيات معالجة السيطرة الخارجية والوضع الدولي مع معالجة مشكلة التجزئة القطرية.

التاريخ والدولة
ما بين ابن خلدون وهيغل

المؤلف: **حسين هنداوي**
الناشر: **دار الساقي، بيروت: 1996**، (134 صفحة من القطع الصغير)

محمود الذوادي*

يمثل الكتيب الذي بين أيدينا الكتاب الواحد والعشرين في سلسلة بحوث اجتماعية التي تنشرها دار الساقي. وقد بناه المؤلف على أربعة فصول ومدخل. فهو يتمحور حول موضوعي التاريخ والدولة عند كل من ابن خلدون وهيغل.

يعلن المؤلف في مدخل الكتاب أن الدراسات قد تعددت لفكري ابن خلدون وهيغل، وأن هناك تقاطعاتٍ كثيرة بينهما في مفاهيمها النظرية والسياسية (ص 5)، وأن ما يثير انتباه الدارس أكثر بهذا الصدد هو التلاقح بين «دروس» التاريخ و«العبر» الخلدونية. ويذهب المؤلف إلى أنه أصبح من الثابت الآن أن ابن خلدون هو مؤسس دراسة التاريخ بوصفه فرعاً من فروع الفلسفة، وبالتالي فهو مؤسس فلسفة التاريخ. كما أن نظرية صاحب المقدمة، في هذا المجال، تظل أهم منظومة حتى العصر الحديث أو حتى عصر هيغل على الأقل (ص 6).

وعلى الرغم من عدم ذكر هيغل لابن خلدون بالاسم، فإن الأستاذ حسين هنداوي يرى أن كثرة الوشائج بين فلسفة التاريخ الهيغلية ونظيرتها الخلدونية تجعل من الصعب اعتبار هذا التشابه بين هذين المفكرين مجرد صدفة. وهذه هي المقولة الرئيسية لفصول هذا الكتاب (ص 8).

يستهل المؤلف الفصل الأول بالحديث عما عرفته الحضارات المختلفة في كتابه التاريخ قبل ابن خلدون. فالبابليون حققوا قفزة مهمة في فن كتابة التاريخ وذلك بتسجيل أخبار

---

* دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا 1979م، أستاذ في قسم علم الاجتماع بجامعة تونس الأولى.

الملوك والسلالات الحاكمة ومنجزا ا (ص 15). ويرى المؤلف أن مبادئ البابليين وتصورا م للتاريخ قد تقمصت صيغاً أكثر عقلانية لتظهر من بعد في عدد من الديانات الرئيسة في منطقة الشرق الأوسط. ويتمثل ذلك أساساً في مفهوم التدخل الإلهي المباشر في التاريخ الإنساني. وهذا ما يعكسه الفكر التاريخي المسيحي والإسلامي (ص 16). أما أول من استعمل مصطلح تاريخ فهو الإغريقي هيرودوت (الذي استخدم كلمة Historia). ويعني هذا اللفظ النشاط الفكري لكتابة التاريخ. ويشير الكاتب إلى أن الإغريق لم يطوروا هذا المفهوم تطويراً علمياً ملحوظاً.

واستمر حال كتابة التاريخ على ما هو عليه حتى مطلع القرن الخامس الميلادي حين جاء القديس أوغسطين (354 ـ 430م) بمنظور تاريخي جمع فيه بين الرؤية اللاهوتية المسيحية وعناصر من الرؤية المانوية في كتابه مدنية الله (the City of God). وهو كتاب حول التاريخ السياسي الخاص بالإمبراطورية الرومانية التي كانت تمر بمرحلة انحلال وتدهور. وفي رأي المؤلف أن أغسطين لا يفسر التاريخ على أساس فكرة فلسفية تقود إلى اكتشاف العلية والسببية الموضوعية التي يمكن أن تعزى إليها صيرورة التاريخ، وإنما انطلاقاً من فكرة الخطيئة واللاهوتية المعروفة. وباختصار، فإن نظريته دينية في الجوهر والتفاصيل، وتنص بجلاء على جعل القضاء الإلهي المحرك الوحيد للتاريخ (ص 18).

ويرى الأستاذ هنداوي أن النظر إلى التاريخ في الشرق الإسلامي لم يتحرر، كما هو الشأن في الغرب المسيحي، من مبدأ التبعية للرؤية الدينية. كما أن كتابة التاريخ لم تعبر مرحلة السرد الوصفي لدى المؤرخين المسلمين قبل ابن خلدون.

أما في الفصل الثاني من الكتاب فيقرر المؤلف أن العلم الجديد أو علم العمران البشري الذي جاء به ابن خلدون هو فكر تاريخي في الصميم والمنطلق. فهو يمثل ولادة فلسفة التاريخ بالمعنى الحديث لهذا المصطلح. فالعلم الخلدوني الجديد يقوم أساساً على النظر العقلي والتحقيق في الأسباب والتعليل النظري والعلم بالكيفيات وغيرها. ويمثل كل ذلك أدوات عمل فلسفية بحتة.

أما تفسير هيغل للتاريخ فيظل في جوهره العميق وطيد الصلة وعميق الجذور بالتفسير اللاهوتي المسيحي (ص 32). ومع ذلك ينطلق هيغل وابن خلدون من تفكير عقلي (فلسفي) لفهم التاريخ. ويعتمد كل منهما على نظرية في المعرفة لا تكاد تختلف عند الاثنين. فهي في رأي المؤلف، عالية التطور عند هيغل وحذرة وناقصة عند صاحب

المقدمة. وينطلقان في فلسفتيهما حول التاريخ من تصور متقارب للإنسان: الإنسان هو الكائن الطبيعي الوحيد الذي يتجلى عبره العنصر الإلهي في العالم الطبيعي.

ويشير المؤلف إلى أن هناك تماثلاً كاملاً بين هذين المفكرين على صعيد تحديد مسرح التاريخ الكوني والعوامل المؤثرة في ذلك. وترجع أصول هذه التماثل إلى آراء بطليموس والإدريسي خصوصاً. ويرى الكاتب أن تأثير ابن خلدون في فكر هيغل أمر وارد بسبب نظرية المناخ الخلدونية. فهيغل يتبنى أفكار مونتسيكو حول أثر المناخ في تحديد الدولة. ويعتقد الأستاذ هنداوي أن ابن خلدون هو المصدر الأكثر احتمالاً لنظرية المناخ عند مونتسيكو (ص 50).

وفي الفصل الثالث يناقش المؤلف ما سماه بالسببية الميتافيزيقية في فهم حركة التاريخ عند هذين المفكرين. فيشير إلى أن ابن خلدون وهيغل يعتقدان أن الله تعالى أو العقل الكلي هو قوة أدبية مطلقة تسود العالم. وما التاريخ إلاّ الصيرورة التي يعبر من خلالها الروح الكوني عن ذاته في شك ملموس عبر الإنسان. ومن ثم فالإنسان ذو انتماء مزدوج إلى العالمين الروحاني والطبيعي. ولا تكاد تختلف ماهية العلاقة بين الإلهي والإنساني عند ابن خلدون عن تلك التي نجدها عند هيغل (ص 76). أما بخصوص مفهوم الجدلية في حركة التاريخ فإنه يمثل العمود الفقري في المنظومة الفلسفية لهيغل. ويعتقد الأستاذ هنداوي أن هيغل ربما استلهم ذلك من الجدل الخلدوني الذي جعل النفي والتناقض مصدر التقدم في العمران البشري، وخاصة بين العمران البدوي والعمران الحضري.

وينهي المؤلف مناقشته لموضوع التاريخ عند هذين المفكرين بطرحه لمفهوم جدلية مكر العقل الإلهي في صيرورة أحداث التاريخ البشري. فيشير إلى احتمال تأثر هيغل بمفهوم «مكر العقل» في القرآن الكريم حيث يقول تعالى: **ويمكُرُونَ ويمكُرُ اللّهُ واللّهُ خيرُ الْماكِرين** [الأنفال: 30]. أما ابن خلدون فيرجع إلى النص القرآني مباشرة لكي يؤكد التدخل الإلهي في تاريخ الشعوب ومصير الحضارات الإنسانية حيث يستشهد بقوله تعالى: **وإذَا أردنا أَن نهلِك قَريةً أمرنا مُترفيها فَفَسقُواْ فِيها فَحق عليها الْقَولُ فَدمرناها تدمِيرا** [الإسراء: 16] (ص 70). وهكذا فصاحب **المقدمة** يضع قانوناً ثابتاً من قوانين الصيرورة التاريخية التي قامت عليها فلسفته. فالإرادة التاريخية بالتغيير أو التدمير هي إذاً القوة الكونية الواعية التي تخلق سبب التغيير وفعله موضوعياً.

وينتقل المؤلف في الفصل الرابع والأخير من الكتاب إلى موضوع الدولة عند ابن خلدون وهيغل. فيرى أن ابن خلدون هو أهم من فكر في ظاهرة الدولة في الحضارة العربية الإسلامية. ويمكن اعتبار نظريته في الدولة نظرية ترتكز بقوة على أرضية العلوم الاجتماعية والسياسية. فعلى المستوى المعرفي فإن الدولة التي يحللها ابن خلدون هي دولة محلية وإسلامية في كل جوانبها بينما يعالج هيغل دائماً الدولة الكونية. وخلافاً لهيغل، يرى المؤلف أن ابن خلدون لم يسع إلى صياغة مفاهيم دقيقة وشاملة لفكرة السياسي. ويعترض الأستاذ هنداوي على القائلين بأنه كان مستحيلاً على ابن خلدون أن يذهب أبعد مم ذهب إليه، إذ الصحيح عنده أن صاحب **المقدمة** تعمد عدم السعي لذلك.

أما بالنسبة لعوامل قيام الدولة، فابن خلدون يرى أن جنين الدولة موجود بالقوة في إطار العمران البدوي. ولا تولد ظاهرة الدولة بالفعل إلا عندما تندفع قبيلة كبيرة أو تحالف من القبائل للاستيلاء ـ بالقهر والحرب ـ على أحد مراكز الحضارة. بينما لا يضع هيغل لحظة محددة لبداية نشوء الدولة، ويعتبر القبيلة البدوية العربية ـ تحديداً الجماعة الإنسانية الأولى التي أطلقت ولادة التاريخ والدولة (ص 82). ويتفق هيجل مع ابن خلدون على الأثر الحاسم للعصبية أو «البنية البطريكية» ما يسميها هيغل في إقامة الدولة. ويتحدث كل من ابن خلدون وهيغل عن الجدلية بين الدين والدولة. فابن خلدون يرى أن الدين ذو أثر كبير في توسيع الدولة وتحولها إلى دولة كبرى أو إمبراطورية، ومع التنبيه في الوقت نفسه على أن «الدعوة الدينية من غير العصبية (الملك، الدولة) لا تتم». أما قيام الدولة عند هيغل فهو يتوقف على الدين، فهي تزدهر بازدهاره وتندحر باندحاره (ص 89).

ويطرح المؤلف موضوع غاية الدولة عند ابن خلدون وهيغل. فيعطينا تفسيراً اجتماعياً حضارياً لذلك. فابن خلدون يلح على حاجة بني البشر إلى الدولة بوصفها وازعاً يقمع الظلم ويقيم العدل بينهم. أي أن غاية الدولة في ظروف انحطاط العالم الإسلامي يتمثل في إقامة العدل الاجتماعي (ص 92). أما عند هيغل فغاية الدول تتمثل في تحقيق ا تمع البورجوازي الحر. وهي تعكس مدى تأثر هيغل بمبادئ الثورة الفرنسية.

وينظر كل من ابن خلدون وهيغل إلى الدولة على أ ا كائن حي يولد، ثم يشب ويبلغ طور الكهولة الذي تعقبه مرحلة الهرم. ويشير الأستاذ هنداوي إلى أن صياغة هيغل لأطوار حياة الدولة تكاد تكون خلدونية تماماً (ص 98). فالدولة تمر بأربع مراحل:

1. طور ولادة الدولة وانطلاقها.
2. طور الشباب والرجولة الذي يتحقق فيه الهيمنة والازدهار وكل الانتصارات الأخرى.
3. طور الكهولة والهرم والذي تفقد فيه الدولة حيويتها.
4. طور موت الدولة وانقراضها.

وهناك اختلاف واضح بين هذين المفكرين بخصوص حياة الدولة. فهي تشمل عند هيغل حياة الدولة بوصفها ظاهرة كونية مستمرة على نطاق التاريخ البشري. أما عند ابن خلدون فإن حياة الدولة أمر مستقل بذاته وميكانيكي إلى حد كبير ومحلي بالضرورة إلى درجة يتوجب على كل عصبية أن تمر في التجربة التلقائية نفسها لإقامة أسس الدولة الخاصة ا. وبعبارة أخرى، فهناك قطيعة بين الدول وحضارا ا في الفكر الخلدوني، وهو عكس ما يذهب إليه هيغل.

ثم يطرح الكاتب قضية العنصرية العرقية في فكر كل من ابن خلدون وهيغل، فيرى أن فكر صاحب **المقدمة** خالٍ من ال عة العنصرية أو العرقية إذ إنه يؤكد أن «النسب أمر وهمي لا حقيقة له» في حين يؤمن بقوة بتفوق العقيدة الإسلامية. ومن جهة أخرى يرى الأستاذ هنداوي أن هيغل يرمي بالدونية العرقية الشعوب الشرقية لاقتناعه بتفوق الورحانية المسيحية. ومن ثم فالعالم الشرقي مطالب دائماً بالخضوع والتبعية للغرب (ص 106). ويخلص المؤلف إلى القول بأن ال عة الإنسانية في فكر ابن خلدون أكثر صفاء ما نجده عند هيغل، وأن نقده للبدو والحضر وبعض الأمم الإفريقية يستند إلى أسس موضوعية لا شخصية عنصرية.

وتختم المؤلف كتابه بتساؤل غير مفاجئ: هل اطلع هيغل على **مقدمة** ابن خلدون؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقدم لنا عدداً من الأدلة تجعل إطلاع هيغل على المقدمة أمراً ممكناً حقاً. ويبدو أن ذلك قد تم إما بطريقة مباشرة: أي عبر قراءة هيغل لنصوص **مقدمة** ابن خلدون المترجمة إلى اللغات الأوروبية، أو بطريقة غير مباشرة: أي عن طريق مفكرين أوروبيين تأثروا بابن خلدون أمثال ميكيافللي ومنتسكيو وفيكو (ص 110). فكتاب فيكو **العلم الجديد** كان أبرز النصوص الرئيسية التي كان هيغل مطلعاً عليها أشد الإطلاع. ويؤكد الأستاذ هنداوي أن فيكو كان متبيناً تماماً رأي ابن خلدون القائل بأن المبحث الحقيقي للعلم الجديد هو فهم باطن التاريخ، أي فهم تلك القوانين الخفية التي

تحكم التاريخ البشري. أما من ناحية إمكانية إطلاع هيغل بطريقة مباشرة على أفكار ابن خلدون فإن الكاتب يمدنا بمعطيات عديدة في هذا الشأن. فمن جهة، لهيغل أصدقاء من بين المشرفين على **ا لمة الآسيوية الفرنسية** التي نشرت بين 1822 و1830 أكثر من عشر دراسات عن فكر ابن خلدون (ص 112). ومن جهة أخرى لقد أكد العديد من المؤرخين والمستشرقين الألمان والفرنسيين المعاصرين لهيغل أن **مقدمة** ابن خلدون هي المرشد النظري لفهم الحياة الاجتماعية في عهد الدولة العثمانية. ومع ذلك يشير الكاتب إلى أن هيغل لم يشأ أن يعترف للعقل العربي الإسلامي بإمكانية أي إبداع أصيل، وذلك لأنه ينتمي إلى العقل الشرقي الذي وصمه هيغل بالدونية انطلاقاً من نزعته العنصرية.

إن الدراسات الفلسفية الحديثة حول محددات الفكر والعلم والمعرفة تساعد على فهم يرشح موقف هيغل لنكران الفكر الخلدوني:

فمن الثابت اليوم أن فرضيات العالم ومفاهيمه ونظرياته تتأثر بعمق جذوره الشخصية والاجتماعية والحضارية. وبالتالي يصعب أن تكون موضوعية وغير منحازة لذا ا الفردية والجماعية. فنكران هيغل لفكر صاحب المقدمة وتأثيره فيه يمكن أن يكون حصيلة لتحيز هيغل ضد العقل الشرقي بصفة عامة.

لقد أصبح جلياً من الدراسات العلمية الحديثة حول الإبداع الفكري أن ميلاد ظاهرة الإبداع عند الأفراد ظاهرة معقدة تأبى التبسيط. ومن ثم، فهي لا تخضع لقوانين التحمية المتشددة (Rigid Determinism). وخير مثال على ذلك ميلاد مقدمة ابن خلدون نفسها. فقد رأى «العلم الجديد للعمران البشري» النور في ظل دول استبدادية وأزمة عميقة للحضارة العربية الإسلامية. فميلاد فلسفة التاريخ الخلدونية في تلك الظروف الصعبة كان فعلاً أمراً غير منتظر عند ذوي الرؤية الضيقة التبسيطية في فهم أسباب تبلور ظاهرة الإبداع الفكري في الحضارات الإنسانية.

تقرير حول الحلقة الدراسية:
العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد

إبراهيم العوضي*

إن إطار علاقات التعاون بين المعهد العالمين للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت في الأردن، عقدت حلقة دراسية بعنوان: «العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد»، وذلك يوم الأربعاء 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1998 في قاعة الإمام مسلم في حرم جامعة آل البيت في المفرق.

وقد كانت فكرة عقدها متأنية من أن ابن رشد واحد من العلماء المسلمين الذين تمتعوا بعقلية موسوعية، تناولت اهتماماته الفلسفة والطب والأصول والفقه. لكنه ظاهرة متميزة من حيث جهوده التوفيقية بين الحكمة والشريعة، وهي القضية التي شغلت العلماء وما تزال تظهر بعناوين ومصطلحات جديدة ومختلفة: العقل والنقل، علوم الوحي وعلوم الكون، العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية.. إلخ.

وقد كانت لهذه الظاهرة الرشدية ـ إن جاز التعبير ـ امتدادات عميقة في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي على حد سواء، رافقها سوء فهم وتشويه لصورة ابن رشد حتى أيامنا هذه، سواء على الصعيد الشخصي من حيث السيرة والسلوك أو على صعيد اجتهاداته الشرعية والعلمية.

وقد جاءت هذه الحلقة بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته في محاولة لإنصافه، وللتذكير بجهوده وجوانب التمييز في مدرسته الفكرية، وتوضح سوء الفهم الذي لاحقه في العالم الإسلامي والغربي.

---

* مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن.

وقد كان من أهداف هذه الحلقة أيضاً دراسة شخصية ابن رشد في سياقها الزماني والمكاني لنشرف على الحالة الفكرية والثقافية للمغرب العربي والأندلسي التي أنتجت ابن رشد وكونته علمياً وفكرياً. وكذلك التحليل الأمين لجهوده في الفقه كما ظهرت في كتابه «بداية ا تهد و اية المقتصد»، وفي الأصول كما تبلورت في «الضروري من أصول الفقه»، وفي الفلسفة في « افت التهافت»، و«فصل المقال».

وقد وجه المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدعوة لنخبة من العلماء والمفكرين للمشاركة في هذه الحلقة العلمية المتخصصة ضمن المحاور التي تناولتها الحلقة أو الأسئلة التي تحاول الإجابة عنها، وهي:

1. ما طبيعة المرحلة الزمنية التي ظهر فيها ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي؟ وما الحالة الفكرية والثقافية للمغرب العربي والأندلس في تلك الفترة؟ وما أثر هذه الحالة في تكوين ابن رشد وإسهاماته الفكرية؟ وما هو تفسير المحنة التي واجهته؟

2. ما الدوافع التي جعلت ابن رشد يكتب افت التهافت؟ وماذا يمثل هذا الكتاب في حرة الفكر الإسلامي والحوار الداخلي لهذا الفكر؟ وما المشترك والمختلف بين ابن رشد والغزالي؟

3. ما طبيعة الخطاب الإسلامي عند ابن رشد، وما علاقة موقفه من التأويل بمستويات هذا الخطاب؟

4. من هم الرشديون اللاتين؟ وما وجه نسبتهم إلى أبي الوليد ابن رشد، وما الأثر الذي تركوه على موقع ابن رشد في الفكر الإسلامي وفي الفكر الغربي؟

5. ما أثر ابن رشد في حركات الإصلاح الديني والفكري في أوروبا؟

6. ما أوجه التميز الرئيسية التي تعبر عن إسهامات ابن رشد في مجال الفقه والأصول والفلسفة والطب كما تظهر من تحليل ناقد وأمين لكتبه المتخصصة؟

7. ما علاقة جهود ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة من جهة، وبين قضايا العقل والنقل، أو تكامل علوم الوحي وعلوم الكون، أو تكامل علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى؟

وقد استجاب لهذه الدعوة ثمانية من الأساتذة والباحثين من الأردن وسوريا وتركيا والمغرب والولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث قدمت هذه البحوث في يوم عمل واحد تم تقسيمه إلى ثلاث جلسات عدا جلسة الافتتاح.

وقد بدئت هذه الحلقة بجلسة الافتتاح؛ حيث تحدث فيها نيابة عن المؤسسات المشاركة كل من أ. د. إسحق أحمد فرحان رئيس المجلس العلمي للمعهد وعضو مجلس أمانته وأ. د. محمد عدنان البخيت رئيس جامعة آل البيت، ود. فتحي ملطاوي المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدي الحلقة الدراسية.

وقد أكد الدكتور إسحق الفرحان في كلمته على أهمية دراسة سير المصلحين في التاريخ الإسلامي لاستخلاص منهاج الإصلاح، وملاحظة مدى ارتباطها بظروف الزمان والمكان، وبطبيعة التحديثات التي تواجه الأمة. وقد دعا الدكتور فرحان إلى ضرورة حشد طاقات العلماء والمفكرين لمثل هذه الدراسات حتى تكون دراستهم عملاً مؤسسياً وجهداً جماعياً تلقى فيه الأضواء من زوايا متعددة لتكون الرؤى أكثر وضوحاً وأوسع مدى وأكثر عمقاً.

أما الدكتور البخيت فقد أكد أهمية معاودة النظر والفهم والتحليل لتجربة ابن رشد والمدرسة الأندلسية والشمال الإفريقي بوصفها وحدة لإطار الفعل الحضاري وامتداداً للحضارة العربية الإسلامية. وتساءل لماذا لم يؤثر ابن رشد في الفكر المحلي في الشمال الإفريقي والفكر الإسلامي اللاحق إلاّ بعد أن قدمته لنا المدارس الاستشراقية الغربية كما هن الحال مع ابن خلدون؟ مشيراً إلى أننا بحاجة إلى وقفة تدبر لمراجعة جهود علمائنا وإعادة الاعتبار إليهم دون الوقوف على الشواطئ لتلقف ما تقذفه لنا المدارس الغربية من تشويهات وجزئيات معزولة عن سياقاتها وعن تاريخنا وحضارتنا وثقافتنا.

أما الدكتور فتحي ملكاوي فقد أشار إلى أن ابن رشد لم ينل حظه من الدراسة والاهتمام في تاريخ الفكر الإسلامي، وحتى الذين كانوا على وعي بأعمال ابن رشد لم يكن كثير منهم منصفين في قراءته، والتعبير عن مواقفه، وأكد ضرورة فهم جهود ابن رشد بعيداً عن التحيزات والتشويهات الإيديولوجية المعاصرة على وجه التحديد، وخاصة في سعينا لاستيعاب بعض جوانب الإشكال والقلق في تاريخ الفكر الإسلامي، لقد كان ابن رشد واحداً من العلماء الذين أبرزوا التكامل في المعرفة ليس في مجال تنوع علومه

واهتماماته في الطب والفلسفة والقضاء والفقه والكلام، فقط بل وفي سعيه المباشر للتوفيق بين مصادر المعرفة والجمع بين الموسوعية والتخصص، لم يكن ابن رشد أو من حاول ذلك، فالكندي وابن سينا وابن باجة فعلوا ذلك قبله، ولكنه قدم فهماً أعمق وشمولاً أوسع لهذه المسألة.

وبعد انتهاء جلسة الافتتاح تولى الدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد إدارة جلسات الحلقة الدراسية، حيث عرضت البحوث الثمانية على النحو التالي:

الجلسة الأولى:

ـ **الورقة الأولى:** «المنحى المقاصدي في فقد ابن رشد»، قدمها الدكتور أحمد الريسوني أستاذ أصول الفقه في جامعة محمد الخامس في المغرب.

حيث أشار فيها إلى تشوف ابن رشد لتخريج الفقيه ا تهد من خلال تركيزه على الجوانب المنهجية والصفات الجوهرية للفقيه الحق. ثم تناول مظاهر النظر المقاصدي عند ابن رشد وبخاصة في ا ال الفقهي التشريعي. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور عبد الله الكيلاني، أستاذ الفقه والتشريع في الجامعة الأردنية.

ـ **الورقة الثانية:** قدمها الدكتور مصطفى نجيب أستاذ الفقه والتشريع في جامعة البلقاء التطبيقية بعنوان «المنهج الفقهي عند ابن رشد» تناول فيها: غرض ابن رشد من وضع كتابه «بداية ا تهد و اية المقتصد» باعتباره الكتاب الوحيد الذي وصلنا عن ابن رشد في مجال الفقه. ثم عرض لمنهجه في هذا الكتاب، حيث أشار إلى حذق ابن رشد في طريقة معالجته للأبواب الفقهية، إذ كان يرمي من ورائها إلى وضع قوانين وقواعد كلية للقول الفقهي، ليرفعه من مستوى الجزئيات والوقائع اللامتناهية إلى مستوى الأصول المقررة والقواعد الثابتة التي تصل بالفقيه إلى الاجتهاد. وقد عقبت على الورقة الدكتورة هيال عبد الحفيظ، أستاذ الفقه في جامعة الزرقاء الأهلية.

ـ **الورقة الثالثة:** بعنوان: «دلالات الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام وكيفية استعمالها عند ابن رشد من خلال كتابه مختصر المستصفى»، قدمها الدكتور عبد المعز حريز أستاذ أصول الفقه في الجامعة الأردنية.

وقد تناول في ورقته مباحث الفصل الثالث من كتاب ابن رشد «مختصر المستصفى» ثم عرض بإيجاز منهج ابن رشد في الاختصار ثم تناول مكانة عمل ابن رشد، أخيراً رأي

الباحث في المختصر، الذي رأى أن ابن رشد بعمله هذا حاول إتمام فكرة الغزالي في تخليص علم أصول الفقه مما علق به من العلوم الأخرى، وأن يجعلها واقعاً ملموساً. فكان عمله هذا أول عمل في هذا المضمار يحتاج إلى متابعة من متخصصين موفوري العلم مع دقة في فهم الأصول وغيرها من العلوم وقد عقب عليها الدكتور عبد الرحمن الكيلاني، أستاذ أصول الفقه والمقاصد في جامعة مؤتة.

الجلسة الثانية:

أما الجلسة الثانية التي بدأت عقب صلاة الظهر، فقد اشتملت على ثلاث أوراق:

ـ **الورقة الأولى**: قدمها الدكتور أنور الزعبي مدير مديرية التبادل الثقافي في وزارة الثقافة، بعنوان: «في مفهوم التهافت و افت « افت التهافت»»، وقد تناول بحثه مسألتين أولاهما مفهوم التهافت حيث وقف الباحث على المدلولات التي يحيل إليها هذا المصطلح وثانيهما: الحكم على كتاب أبي الوليد ابن رشد بأنه متهافت، ويوضح الباحث نفسه بأنه ليس المقصود بأنه متساقط كله، بل إن بعضه كذلك، مستشهداً بما جاء في معاجم اللغة من أن التهافت هو التساقط قطعة قطعة، ويفضي من هذه الفرضية إلى أن الغزالي الذي ألف افت الفلاسفة أراد أن يقول: إن بعض أقوال الفلاسفة غير سوية أو ساقطة لا كلها، كما أن ابن رشد أراد من تسمية كتابه « افت التهافت» أن يقول: إن بعض الآراء التي انتقد الغزالي الفلاسفة ا غير سوية أو ساقطة كلها. وقد عقب عليها الأستاذ إبراهيم العجلوني الباحث في ا تمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في الأردن.

ـ **الورقة الثانية**: بعنوان «مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل»، قدمها الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة آل البيت، حيث أشار الباحث إلى أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو، بل إنه كان مفكراً مستقلاً وصاحب رسالة فكرية تجديدية وضع أسسها ومبادءها ووضح معالمها في كتابيه المعروفين: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة. وقد تناول الدكتور السيد معالم مشروع ابن رشد التجديدي الرئيسة حيث بين أن ابن رشد ينطلق من رؤية واضحة لواقع الحال وما ينطوي على مفهومي «مقصد الشارع» و«قانون التأويل» محاولاً إبرازهما باعتبارهما المفهومين المركزيين في بناء هذا المشروع،

وأ ما يمثلان المدخل إليه. وقد عقبت على الورقة الدكتور إبراهيم كيلين الباحث في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتحدة الأمريكية.

أما الورقة الثالثة: فهي «قراءة نقدية في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عند ابن رشد»، للدكتور جمال أبو حسان أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة الزرقاء الأهلية.

وقد اشتملت ورقة الباحث على تمهيد وقراءة متأنية لكثير من الموضوعات التي رأى الباحث أن ابن رشد حاول فيها أن يهدم بنيان بعض الأفكار ومذاهب الفرق الإسلامية لا لشيء، إلا لأ ا تخالف بعض ما قام في ذهنه مشيراً إلى أنه لم يضع بديله أو تصوره حولها. وقد عقب على الورقة الدكتور راجح الكردي، أستاذ العقيدة في الجامعة الأردنية.

الجلسة الثالثة:

ـ **الورقة الأولى**: جاءت بعنوان: «مشروع الخطاب الرشدي في الفكر العربي الإسلامي» قدمها الدكتور عمار عامر أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة تشرين في سوريا.

أشار فيها إلى التيارات المتقابلة في الفكر الإسلامي بين أهل الكلام وأهل الفلسفة حيث حدد مشروعين عند أهل الكلام تمثل الأول في الجبرية والأشعرية والإمام الغزالي وتمثل الثاني في المتصوفة.

أما أهل الفلسفة فتبلور عندهم مشروعان أيضاً: يتمثل الأول برؤية إشراقية فيضية. والثاني برؤية عقلانية، وقد خلص الباحث إلى أن الخطاب الرشدي امتلك مشروعيته بامتلاك غاية النشاط الإنساني المعقلن لكافة الموجودات باعتبارها الأمانة التي حملها الإنسان واستحق ا حقيقة الاستخلاف، وقد عقب على الورقة الدكتور حمود عليمات، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأردنية.

ـ **أما الورقة الثانية** والأخيرة: فكانت بعنوان: «ابن رشد في اللاهوت المسيحي» للدكتور عامر الحافي، أستاذ مقارنة الأديان في جامعة آل البيت، وقد هدف الباحث من دراسته هذه إلى إلقاء الضوء على مدى تأثير ابن رشد والرشدية في اللاهوت المسيحي الغربي الوسيط من خلال أكبر أعلام ذلك اللاهوت ألا وهو القديس توما الأكويني، ويخلص الباحث إلى أن أعلام اللاهوت المسيحي وفي طليعتهم القديس الأكويني حاولوا أن يعيدوا ترتيب المعارف الفلسفية الوافدة من الفكر الإسلامي ـ وخاصة فكر ابن رشد ـ

بما يتناسب وأهداف اللاهوت. وقد عقب على الورقة الدكتور سعيد شبار، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة القاضي عياض في بني هلال بالمغرب.

وفي اية المطاف شكر مدير الحلقة الدراسية العلماء والباحثين المشاركين في الحلقة وغيرهم من المهتمين والحضور من أساتذة جامعة آل البيت وطلبتها الذين شاركوا في أشغال هذه الحلقة وأغنوا موضوعا ا بالتدخل والتعقيب والنقاش.

هذا وسوف يقوم المعهد بنشر وقائع هذه الحلقة، حيث سيتضمن كتا ا التوثيقي الكلمات التي ألقيت في جلسة الافتتاح، والأوراق المقدمة للحلقة. كما سيتضمن الكتاب أيضاً التعقيبات والمناقشات التي شارك فيها الحضور، فضلاً عن ملخصات كتب ابن رشد، وما كتب عنه من مؤلفات منشورة، أو رسائل جامعية في العالم باللغتين العربية والإنجليزية، لتكون إغناء للباحثين في هذا ا ال للعودة إليها باعتبارها مراجع رئيسة لا يمكن الاستغناء عنها. كما يتضمن الكتاب قائمة وراقية عامة عن ابن رشد.

تقرير حول الحلقة الدراسية:
السيد جمال الدين الأفغاني: العطاء الفكري والجهد الإصلاحي

إبراهيم العوضي*

في إطار اتفاق العهد العالمي للفكر الإسلامي مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة عقدت ندوة علمية متخصصة تحت عنوان: «السيد جمال الدين الأفغاني: العطاء الفكري والجهد الإصلاحي» حيث تم الاتفاق بين المؤسستين على الاشتراك في تنظيمها في عمان يوم 1998/11/19م، ونشر وقائعها باللغة العربية، وقد استضافت الجامعة الأردنية أعمال هذه الندوة العلمية في حرمها الجامعي في عمان.

وقد جاءت فكرة عقد هذه الندوة باعتبار أن جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ/ 1838-1898م) واحد من ألمع شخصيات الإصلاح والتجديد في الشرق الإسلامي الحديث، فهو علم فذ من أعلام النهضة الفكرية في القرن الماضي، وشيخ المصلحين في القرن الحالي، ومفكر سياسي دعا إلى إعادة بناء نظام الأمة، فضلاً عن أنه مصلح اجتماعي دعا إلى سيادة العدل والحرية. وقد كان لصرخاته الإصلاحية دوي شديد اخترق الحدود الجغرافية والسياسية والمذهبية، وظهرت لها امتدادات عميقة في الفكر الإسلامي المعاصر، رافقها الكثير من التساؤلات على الصعيد الشخصي من حيث السيرة والانتماء والولاء وعلى صعيد فكره ومواقفه، وما تزال الدراسات تظهر تترى تدرس فكره وآثاره ومدرسته.

وقد جاءت هذه الحلقة بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لوفاته لتضع مجهوداته في الميزان، حيث وجه المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدعوة إلى الباحثين لإعداد بحوث ودراسات في إطار محاور الدعوة التي تم تحديدها بما يأتي:

---

* مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن.

1 ـ الأفغاني: دلالة السيرة والشخصية.
2 ـ الأفغاني ومنهجه في التغيير والإصلاح: من خلال مشروع الجامعة الإسلامية.
3 ـ الفلسفة التربوية عند جمال الدين الأفغاني: التربية بين الأفغاني وعبده.
4 ـ الأفغاني ومنهجه في التعامل مع القرآن.
5 ـ الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر (الشرق والغرب).
6 ـ الأفغاني ومنهجه في التعامل مع التراث.
7 ـ الأفغاني فكره وعقيدته.

وقد استجاب لدعوة المعهد إثنا عشر أستاذاً جامعياً وباحثاً من الأردن ومصر والمغرب والعراق وغيران وتركيا والمملكة العربية السعودية، وقدمت هذه البحوث في يوم عمل تم تنظيمه في ثلاث جلسات غير جلسة الافتتاح.

وقد تحدث في جلسة الافتتاح نيابة عن المؤسسات المشاركة كل من الأستاذ الدكتور إسحاق أحمد الفرحان رئيس ا لس العلمي للمعهد في الأردن وعضو مجلس أمنائه، والسيد فواز الحموي مندوباً عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، والأستاذ الدكتور وليد المعاني رئيس الجامعة الأردنية.

وقد تحدث الدكتور إسحاق الفرحان في كلمته عن المرحلة الزمنية التي عاشها الأفغاني، وما زخرت به من تناقضات وملابسات أدت إلى تشويه صورته وإثارة الشبهات حول شخصه. وأضاف قائلاً: إن مشروع النهضة الإسلامية المعاصر لا بد وأن يكون مشروعاً شاملاً على مستوى الأمة، يتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية والطائفية والمذهبية واللغوية والعرقية. وتمثل شخصية الأفغاني نموذجاً فريداً لهذا التجاوز، ولا بد أن يكون المشروع حياً باقياً ممتداً في الزمن يتجدد من جيل إلى جيل، فنجد الأفغاني ممتداً عبر محمد عبده إلى محمد رشيد رضا إلى حسين البنا إلى حشد من رواد النهضة والصحوة المعاصرة المنداحة في مختلف بلدان العالم.

أما السيد فواز فقد تحدث نيابة عن الدكتور مصطفى الزباخ، مدير الثقافة في إسكون، فأشار إلى ضرورة الاهتمام بأعلام الفكر الإسلامي والاحتفال م دف وإلقاء الضوء على الإسهامات الفكرية التي قدموها للثقافة الإسلامية، وإبراز النماذج المستنيرة في تاريخ الأمة الإسلامية لتكون قدوة للأجيال القادمة. أما الاحتفال بجمال الدين الأفغاني فهو احتفال برائد فكري لحركة انتشرت واسعاً داعية للتجديد الحضاري للأمة، والتعبئة

العقلية والفكرية والسياسية لمواجهة التحديثات العاصفة، فهو بذلك يستحق التعريف بأعماله وآثاره، والكشف عن أهميته، في وقت يحتاج المسلمون فيه إلى القدوة الحسنة وترسيخ القيم وتصحيح المفاهيم.

أما الأستاذ الدكتور وليد المعاني رئيس الجامعة الأردنية، فقد أشار إلى أن استذكار رجال الإصلاح إنما يكون من خلال النظر إلى العبر والدروس المستقاة من تجار م ومناهجهم الإصلاحية وانفتاحهم على نواحي الثقافة الإنسانية. فالفكر الذي يغرس في النفوس معنى إنسانية الإنسان باعتباره القيمة الفضلى هو الفكر الحري بالتقدير، لأنه الفكر الأبقى. لقد تصدى الأفغاني بفكره المنتقد وتأمله العميق لحقائق الدين والتاريخ والواقع للدفاع عن الأمة وعقيد ا، وعن الإسلام وروحه وقيمه وتراثه الفكري والحضاري، فكان الدين بمعناه الشمولي قاعدته الأساسية لصلاح الدنيا واستقامتها، وكان مؤازراً وهادياً لإعمال العقل والفكر الخلاق الذي يواجه مستجدات الأحداث والوقائع.

وبعد انتهاء جلسة الافتتاح تولى الدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد إدارة جلسات الحلقة حيث عرضت البحوث في الحلقة على النحو الآتي:

الجلسة الأولى:

ـ الورقة الأولى: بعنوان «الصورة الأخرى: قراءة تحليلية وحفريات معرفية في الصيرورة التاريخية للأفغاني»، قدمها د. سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث في جامعة آل البيت في الأردن. وأشار إلى أن شخصية الأفغاني بدأت بالبروز في خضم تلك المواجهة بين العالمين الإسلامي والغربي وخصوصاً إبان جيل بدأ يتطلع إلى تحصيل جملة من المقاصد التي كانت ولم تزل تنتظر التحقيق، منها الحرية والدستور والاستقلال. وكان الأفغاني آنذاك قد أدرك طبيعة المعادلة الصعبة بين ثوابت العالم الإسلامي الراسخة ومتغيرات العالم الغربي ومتحولاته، وحاول أن يقدم رؤيته الفكرية إزاء العالم الإسلامي وأن يبلور مواقفه السياسية إزاء الغرب في حلقات زمنية مترابطة تستوعب ظروف الأمة. وتناولت ورقة د. جميل بداية الرجل وعلومه، ثم منفاه، ثم عنفوانه السياسي، مستعرضاً فيكل حقبة تجلياته المعرفية والفكرية والسياسية.

وقد عقب على هذه الورقة د. سعيد تسبار أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة القاضي عياض في بني ملال بالمغرب.

أما الورقة الثانية: فكانت بعنوان: «عقيدة الأفغاني»، كتبها الدكتور محسن عبد الحميد أستاذ التفسير والدراسات الإسلامية في جامعة بغداد، وقدمها نيابة عنه الأستاذ عبد الله الطنطاوي وهو باحث متفرغ في الشؤون الإسلامية.

وقد أشار الدكتور محسن في ورقته إلى الا امات التي وجهت إلى الأفغاني في عقيدته. مستغرباً منهج أصحا ا الذي ينم على سطحية وعدم وعي وفهم وإنصاف، وحاول دفع الشبهة الموجهة إليه، وذلك بالرجوع إلى الرجل نفسه ودراسة حياته، وأقواله ومتابعة كتاباته وفحصها، وقد توصل إلى أن التشكيك في مواقفه جاء نتيجة لحكم أولئك المشككين عليه من خلال ما قام في أذها م مما عرفوه من الحقائق الخطيرة التي ظهرت عن الماسونية بعد عصر الأفغاني.

أما الورقة الثالثة: فكانت بعنوان: «الأفغاني ومنهجه في الإصلاح» قدمها الدكتور أحمد القضاة، أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الزرقاء الأهلية.

وقد تحدث الباحث عن جهود السيد جمال الدين الأفغاني في الإصلاح وأثره في ا تمع المصري وا تمع الإسلامي عامة، مشيراً إلى جمعية العروة والوثقى ونشأ ا وأثرها، ثم تناول منهج الأفغاني في الدعوة والإصلاح وأساليبه في العمل لتحقيق أهدافه، كما تحدث عن مشروعه في الجامعة الإسلامية باعتباره أحد تجلياته الإصلاحية.

وقد عقب على هذا البحث الدكتور رائف عبد العزيز أستاذ التربية الإسلامية في مدارس وزارة التربية والتعليم في الأردن.

أما **الورقة الرابعة** في هذه الجلسة فكانت بعنوان: «الأفغاني ومنهجه الإصلاحي من خلال مشروع الجامعة الإسلامية»، وقد أعدها وقدمها الأستاذ خالد الفهداوي أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة صدام الإسلامية.

وقد تناول الباحث مفهوم الإصلاح والتغيير، ثم بين الواقع السياسي للأمة الإسلامية والأساليب المتبعة في عصره، ثم تناول الأفغاني ومشروعه الجامعة الإسلامية، حيث درس الجذور التاريخية لفكرة الجامعة الإسلامية، وتفاعلا ا وتداعيا ا وا يارها.

الجلسة الثانية:

أما الجلسة الثانية فقد افتتحت بورقة حول «الأفغاني ومنهجه في التعامل مع التراث الإسلامي» قدمها الأستاذ إبراهيم العجلوني الباحث في ا مع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. حيث تحدث عن التهم التي وجهت إلى الأفغاني وقدم رداً عليها، معتبراً هذا

تمهيداً لما هو بصدده من بحث منهج الأفغاني في التعامل مع التراث، متخذاً أنموذجاً على ذلك تعليقاته على العقائد العضدية وموقفه من نتاج الحضارة الإسلامية في العلوم الفنون، ولا سيما تحليل جوانب من رسالة ابن بشرون. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور عبد الجبار سعيد أستاذ السنة النبوية في جامعة الزرقاء الأهلية.

أما **الورقة الثانية** فكانت بعنوان: «جمال الدين الأفغاني ومنهجه في التعامل مع الآخر»، للدكتور سعيد شبار أستاذ الدراسات الإسلامية في كلية الآداب في جامعة القاضي عياض في بني ملال بالمغرب. وقد أشار الباحث إلى خلاصات مركزة لجهود الأفغاني بخصوص نظرته وتعامله مع الآخر فتحدث عن «ا ال السياسي الحركي للأفغاني»، حيث أشار إلى منهجه في توضيح محاسن الغرب والتعريف بمساوئه ورزاياه، وتحركه من الخندق العربي الإسلامي، ومراهنته على التعبئة الشعبية لمواجهة الغرب الاستعماري. وفي «ا ال الديني الثقافي العلمي»: تحدث الباحث عن جدلية الائتلاف والاختلاف في فكر الأفغاني وفي ردوده ومناقشاته الثقافية والعلمية. وقد رأى الباحث أن منهجية خطاب الأفغاني الإصلاحي تقوم على تحصين الذات وتأهيلها ودفعها للعمل بحوار قائم على أصول وأدلة ثابتة من الدين والعقل والتاريخ عرضها بأسلوب كتابي أو خطابي. وقد عقب على هذا البحث الدكتور أحمد الريسوني أستاذ أصول الفقه في جامعة محمد الخامس في الرباط بالمغرب.

أما **الورقة الثالثة:** فكانت بعنوان: «فلسفة التربية عند جمال الدين الأفغاني»، للدكتور ناصر الخوالدة حيث قدم الأفغاني بوصفه تربوياً من خلال صفاته الشخصية والعوامل التي أثرت في فكره التربوي، وتحدث عن أساسيات الفكر التربوي وأهداف التربية ومجالا ا، كما بحث في آراء الأفغاني في العلم والعلماء والتعليم في فكره وتربية العقل عنده ودعوته للاجتهاد. وخلص الباحث إلى أن الأفغاني جاء بخطاب تربوي موجه إلى الإنسان باعتباره خليفة الله على أرضه. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور ماجد الجلاد أستاذ التربية الإسلامية في جامعة اليرموك.

أما **الورقة الرابعة** في هذه الجلسة فهي: «ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن الكريم وأثره في منهج التفسير في العصر الحديث»، للدكتور زياد الدغامين أستاذ التفسير في جامعة آل البيت. وقد وقف الباحث في ورقته على ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن، ثم بين أثر ذلك الفكر في منهج تفسير القرآن الكريم

في العصر الحديث. وبين أيضاً أن الأفغاني لم يترك أثراً تفسيرياً تظهر فيه خطوات المنهج الذي سلكه في التعامل مع القرآن، لكنه عد من ا ـددين الباعثين لروح النهضة على أساس القرآن وهداياته. وقد أرجع الباحث ذلك إلى أن الأفغاني نظر إلى القرآن الكريم على أساس أنه كتاب هداية وإعجاز ومنهج، وأنه السبيل الأوحد إلى وحدة الأمة. لقد أراد من التفسير أن يكون معاصراً يلائم روح العصر ولغته وقضاياه ويعايش همومه. وقد عقب على هذا البحث الدكتور أحمد شكري شابسوغ أستاذ الدراسات القرآنية في الجامعة الأردنية.

الجلسة الثالثة:

أما الجلسة الثالثة فقد افتتحت ـ بعد استراحة الغداء وصلاة العصر ـ ببحث عن: «جمال الدين الأفغاني ومشروع الجامعة الإسلامية» للدكتور أحمد الشوابكة عميد كلية ا تمع الإسلامي.

وقد أشار الباحث في حديثه إلى أن الأفغاني ركز في دعوته إلى الجامعة الإسلامية على الجانب السياسي الرامي إلى تحقيق حد أدنى من التضامن بين المسلمين لاستعادة ما فقد من ديارهم، إلا أنه لم يتخذ في مجال دعوته برنامجاً متكاملاً محدد المراحل واضح الأهداف. لقد كان متعجلاً يريد أن يرى أثر نجاحه وثمرة غرسه في حياته.

أما **الورقة الثانية** فكانت بعنوان: «جمال الدين الأفغاني وتطور الفكر الإسلامي» للأستاذ زكي الميلاد من المملكة العربية السعودية، ورئيس تحرير مجلة الكلمة، وقد أشار الباحث إلى أن الأفغاني يمثل أبرز صور التواصل حيث استطاع التأثير في النخب من مثقفين وصحفيين وأدباء وسياسيين. وعلى المستوى الديني كان الأفغاني أفضل من يمثل تجسيد العلاقة بين الثقافيتين السنية والشيعية وكان أنموذجاً لهذا التواصل وأحد مكونات شخصيته وثقافته وحركته الإصلاحية، جعل منه مؤثراً فاعلاً في هاتين الثقافتين، فكان رمزاً للتضامن الإسلامي والحوار والتكامل، وممارساً لفكرة الجامعة الإسلامية التي هي من أبرز أفكار حركته الإصلاحية. وقد عقب على هذه الورقة الدكتور رحيل غرايبة أستاذ الفقه وأصوله في جامعة آل البيت.

وكانت **الورقة الثالثة** بعنوان: «جمال الدين الأفغاني ودوره السياسي في إيران»، قدمها الباحث الأستاذ الصادق العبادي من إيران، وقد أشار الباحث في ورقته إلى أن نشاطات الأفغاني السياسية التي قام به في إيران تمثلت في انتفاضة التنباك ضد بريطانيا والحركة الدستورية، نشرت الوعي السياسي ووجهت علماء الدين إلى تحمل مسؤوليتهم

السياسية، وقد نجحت حركته ولكن بعد أن رحل الأفغاني عن الدنيا. وقد عقب على هذه الورقة الأستاذ حسن التل رئيس تحرير جريدة اللواء الأردنية.

أما **الورقة الرابعة** والأخيرة: فكانت ورقة الدكتور منجود أستاذ العلوم السياسية في جامعة القاهرة، بعنوان: «الأبعاد السياسية لمفهوم العدل في فكر جمال الدين الأفغاني»، وقد أشار الدكتور منجود في ورقته إلى أن جمال الدين الأفغاني سيبقى أنموذجاً للمصلح الذي تختلف الآراء حول فكره وتجربته ومواقفه واتجاهاته. وهو يرى أن الأفغاني في فكره السياسي ما زال مهملاً في كثير من المحافل العلمية، فكان لزاماً لفت الانتباه إلى تدارك هذا الإهمال وتجاوزه باعتبار أن الفكر الإسلامي هو فكر العدل، وقد كان ضرورياً الكشف عن اتساق الأفغاني مع هذا الفكر.

وفي النهاية شكر مدير الحلقة الدراسية العلماء والمثقفين الذين شاركوا في هذه الحلقة، وأغنوا موضوعا ا بالتدخل والتعقيب والنقاش.

هذا وسيقوم المعهد بنشر وقائع هذه الحلقة في كتاب توثيقي يتضمن الكلمات التي ألقيت في جلسة الافتتاح، والأوراق المقدمة للحلقة، مع التعقيبات والمناقشات التي قدمها المشاركون، وملخصات لكتب الأفغاني، وكشف بما كتب عنه من دراسات منشورة، أو رسائل جامعية.

ورافيات

ملاحظات واستدراكات
على ورافية «الدين والتراث» (1980 ـ 1994م)
لمحيي الدين عطية

مجاهد مصطفى جت*

تطالعنا مجلة **إسلامية المعرفة** -في باب يكاد يكون ثابتاً- بثبت وإحصاء وفهرسة لطائفة من الكتب والبحوث في حقل من حقول المعرفة الإسلامية، وقد ض ذه المهمة الأستاذ محيي الدين عطية.

ففي العدد الأول قائمة عن العلم والمعرفة، وفي الثاني عن التعددية، وفي الخامس عن العالمانية، وفي السادس عن الدين والتراث، وضم السابع (الخاص) فهرسة وصفية لمؤلفات الشيخ محمد الغزالي في 58 كتاباً.

وكذا جاءت فهارسة عن القيم فكراً وواقعاً، وإدارة الأعمال في الفكر الإسلامي الحديث، والإرشاد والعلاج النفسيين في الأعداد الثامن والتاسع والعاشر توالياً.

وهو جهد محمود أن يرصد الدراسات المتخصصة والبحوث المتميزة فضلاً عن الكتب والأسفار، في ذلك الموضوع أو هذا الباب من أبواب العلوم والمعرفة ذات الصلة الوثيقة بالإسلامية مذهباً وفكراً وتصوراً، ذلك لأن ميدان الفهرسة فسيح ورحيب وذو شعاب كثيرة.

وقد عنت لي طائفة من الملاحظات على هذا النمط من الفهرسة أقدامها بين يدي المستدرك على قائمة «في الدين والتراث».

والهدف الوصول إلى منهج أكثر نضجاً في ميدان الفهرسة التي تحتل مركز الصدارة في علم المكتبات لدى الجامعات والمراكز العلمية في العصر الحاضر.

---

* دكتوراه في الأدب والنقد من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر 1976م؛ أستاذ بقسم اللغة العربية وآدا ا بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ويلاحظ على عنوان هذه القوائم الببليوغرافية أ ا جاءت في العدد الثامن والتاسع مقرونة بكلمة عربية هي «وراقية»، وهي أقرب رحماً، وأوثق صلة بالعربية، وذات صلة بفن الوراقة والوراقين التي اصطلح عليها في التراث لمعنى التأليف والنسخ والكتب والرسائل قديماً... ويذكر في هذا السياق كلمة الفهرسة التي عرفت مع ابن النديم البغدادي (توفي420هـ) حين أطلقها على أول كتاب في هذا الباب وهو **الفهرست**[1]، وتحمل هذا الاسم «الفهرست» مجلة لبنانية دائرة في هذا الميدان[2].

ونجد في تراثنا كتباً تضم ما جمعه العلماء والشيوخ، سميت عند أهل المشرق المشيخات أو المعاجم أو الأثبات، وعند أهل المغرب بكتب البرامج أو الفهارس، وهي أكثر شيوعاً عند المحدثين[3].

ويعرف الشيخ عبد الحي الكتاني هذه المصطلحات فيقول: «إن الأوائل كانوا يطلقون لفظة المشيخة على الجزء الذي يجمع فيه المحدث أسماء شيوخه ومروياته عنهم، ثم صاروا يطلقون عليه بعد ذلك اسم المعجم، لما أصبحوا يفردون أسماء الشيوخ ويرتبو م على حروف المعجم.

وأه الأندلس يستعملون ويطلقون البرنامج، أما في القرون الأخيرة فأهل المشرق يقولون إلى الآن الثبت، وأهل المغرب إلى الآن يسمونه الفهرست[4].

والفرق واضح بين المعجم والمشيخة، إذ ترتب أسماء المشايخ على حروف المعجم بخلاف المشيخات، وتكاد تكون الفهرسة مرادفة للبرنامج، لكن الأولى مستعملة في المشرق، والأخرى في الأندلس.

ويتسع الأمر لقوائم الببليوغرافية أن تحمل عنوان الفهرسة أو الثبت[5] لقر ا وصلتها بتراثنا، ولاتفاقها في المضمون مع هذه الفهارس.

وتكمن قيمة القوائم الإحصائية (الفهرسة الببليوغرافية) في أمرين أساسيين هما:

---

[1] طبع الكتاب غير مرة، ومن أحدثها بتحقيق شعبان خليفة، ووليد العوزة، القاهرة: دار العربي، 1991، في مجلدين.

[2] مجلة فصلية متخصصة في التوثيق والفهرسة صدر العدد الأول منها سنة 1981م.

[3] راجع برنامج ابن جابر الوادي آشي لشمس الدين محمد بن جابر الوادي آشي (ت 749هـ) تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، ط جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1981، ص 30.

[4] راجع فهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي الكتانين ط المغرب، 1927، ج 1، ص 38، نقلاً عن برنامج ابن جابر الوادي آشي، ص 31.

[5] الثبت محركة: الفهرس الذي يجمع فيه المحدث مروياته وأشياخه كأنه أخذ من الحجة... وقيل إنه من اصطلاحات المحدين، ويمكن تخريجه على ا از. تاج العروس، ج 1، ص 534، مادة (ثبت).

أولاً: الاستقراء والتتبع بالإحاطة والاستيعاب للكتب والمؤلفات، والبحوث والدراسات في عصر اتسع فيه التأليف والنشر على حد يخرج عن القدرة استيعابه وحصره.

ثانياً: تفصيل المعلومات الوصفية للكتب والبحوث وصحتها، ودقتها في ذكر عناوينها، وتسمية المؤلفين والباحثين، وتسجيل المعلومات الأساسية بذكر مكان الطبع وتاريخه وغيرها من المعلومات التي تعين على فهم مادة الكتاب أو البحث بأسلوب مركز ولغة موجزة، وهو ما يدخل في تحليل بطاقة الكتاب أو البحث[6].

وإذا رجعنا إلى القوائم الإحصائية المذكورة المنشورة في الأعداد السابقة، وجدنا الأمر الثاني أكثر وضوحاً من الأول.

ولعل العذر في غيبة الأمر الأول صعوبته، وربما تعذره لاتساع النشر وتفرقه في أقطار الشرق العربي ومغربه، وضعف وسائل الاتصال في مجال المعرفة والثقافة، وإن كانت وسائل الاتصال قد تيسرت، سمعية وبصرية، وخاصة شبكة المعلومات (الإنترنت).

وتحقق الأمر الأول كبير الأهمية والخطورة في مجال البحوث المتخصصة لأصحاب التخصص الدقيق من الباحثين والدارسين، وقد يكون عدم بلوغه بالإحاطة والاستيعاب، أمراً مقبولاً لدى عامة القراء غير المتخصصين في مجلة تقدم زاداً ثقافياً متنوعاً في مجالات العلوم الإنسانية المتنوعة (التعددية، العلمانية، التراث، القيم، إدارة الأعمال، علم النفس... إلخ).

لكن المتخصص في واحد من هذه العلوم والمعارف لا أراه راضياً أو مقتنعاً بمثل هذه القائمة الإحصائية في مجال تخصصه، لقصورها عن الاستقصاء، وعدم استيعا ا لما صدر من كتب وبحوث.

فكيف ترتضي قائمة تراثية في مائة عنوان، وقد صدر سنة 1992 المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع إعداد: د. عيسى صالحية في خمسة أجزاء؟

[6] تصل المعلومات المذكورة عن الكتاب أو البحث إلى ثمانية مداخل: 1- الموضوع، 2- اسم المؤلف، 3- عنوان الكتاب، 4- مكان النشر، 5- الناشر، 6- تاريخ النشر، وبالنسبة للبحث والمقال بعد الموضوع والمؤلف والعنوان: 4- اسم الدورية، 5- عدد سنوات الإصدار، 6- رقم العدد، 7- تاريخ الإصدار، 8- أرقام الصفحات.

وقد احتاط المفهرس في قوائمه السابقة إذ جعل حدوداً زمنية لتلك القوائم، وهي عشر سنوات، أو حتى 1994م، أو بين 86 ـ 1998م، ومن ناحية أخرى فقد وصفها بالانتقاء.

والسؤال الذي يفرض نفسه هو ما معنى الانتقاء المراد في هذه القائمة أو تلك؟ إذ لا ترد في مقدمة القوائم إشارة إلى هذا المعنى... وهل ينصرف المعنى إلى جودة الكتب في مضمونها، أو شهرة المؤلفين وعمليتهم، أو سلامتهم ونقائهم، أو حجم الكتاب والبحث وسعته، أو حداثته وجدته، أو إلى هذه الأمور كلها؟ والمنتظر أن يذكر في المقدمة شيئاً عن منهج الانتقاء.

وقد يصعب أن نجد جواباً واضحاً غير هذه الحدود الزمنية التي ذكرها في العنوان.

ويمكن القول إن معدل عدد البحوث والكتب في كل قائمة بحدود المائة، سيتسع لأكثر من ذلك وربما إلى الضعف لمن أراد الاستدراك من المتخصصين والمهتمين بذلك العلم، وضمن المدة الزمنية نفسها. ومن هنا رغبت في أن أدلو بدلوي في مجال يدخل ضمن دائرة اختصاصي واهتمامي، وهو التراث بالاستدراك عليه بما تيسر الوقوف عليه ضمن مكتبة عامة ـ غير متخصصة ـ هي مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

وقبل عرض هذا المستدرك أود الإشارة إلى قضية منهجية في القوائم المذكورة، فهو أولاً يذكر في مقدمتها قائمة الموضوعات أو رؤوس الموضوعات الفرعية المستخدمة، ويستقيم هذا الأمر في البحث والمقال والكتاب ذي الوحدة الموضوعية الواحدة، لكنه يصعب خضوع الكتاب لمدخل محدد، لتنوع موضوعات الكتاب وتعددها، ويقتضي ذكر عنوان الكتاب المتنوع الموضوعات في أكثر من مدخل... فينبغي التنبه لذلك.

وهو ثانياً يعرض القائمة بترتيب أسماء المؤلفين، ثم عنوان الكتاب أو البحث، ثم المعلومات الأخرى، ويختم القائمة بكشاف أسماء المؤلفين والناشرين والدوريات، ونلاحظ أن مدار الأمر عنده أسماء المؤلفين في عرض المادة ثم في الكشاف، وهو منهج متبع مقبول، لكن الصعوبة تكمن في عدم تمكن الباحث من الوصول إلى البحث خلال عنوانه، وكان الأرجح وجود كشاف بعناوين البحوث والكتب، أو عرض المادة بترتيب عناوين الكتب والبحوث، ثم إثبات كشاف باسم المؤلفين والباحثين.

وهو ثالثاً: حين يذكر أسماء المؤلفين يبدأ باللقب أو اسم الجد، ثم الاسم، والأب، وهو بهذه الطريقة يتبع المنهج الغربي في ذكر الأسماء للمؤلفين والباحثين. وشيوع هذه

الطريقة لا يلزمنا الأخذ ا، والأرجح كما نجد في تراثنا خلال كتب تراجم الأعلام والطبقات والتاريخ والحوليات، ذكر العلم باسمه أولاً ثم اسم أبيه وجده وسلسلة نسبه.

وقد اتبع هذا المنهج معجم تراثي قديم حديث هو الأعلام للأستاذ خير الدين الزركلي، وذكر ذلك في مقدمة الكتاب قائلاً: «ورتبته على الحروف مبتدئاً بحرف الاسم الأول، ثم يضم ما يليه إليه فيكون «آدم» قبل «آمنة» لتقدم الدال الميم...»[7].

وقد تنبه لهذا الأمر بعض المحدثين[8] فالتزم بذكر اسم الباحث أولاً ثم بقية الاسم (الأب والجد واللقب)، ولا أرى صعوبة في إشاعة هذا المبدأ وترويجه في مجلة تحرص على الإسلامية جوهراً ومظهراً، ومضموناً وشكلاً.

ونأتي إلى قائمة الدين والتراث التي تتضمن ما صدر من البحوث والكتب خلال أربع عشرة سنة من 1980- 1994م، حيث جعل نوفمبر 1994م تاريخاً لإعداد هذه القائمة وموعداً لإقفالها، وقد نشر البحث بعد سنتين من ذلك التاريخ تقريباً، ويفترض أن تكون القائمة مواكبة لسنة النشر لتمثل آخر حصيلة لثمرات النشر والطبع؟! وإن كنت أقدر صعوبة التحكم في مواعيد النشر.

وتأتي التسمية واعية لما يقع من تداخل بين الدين والتراث، فمصدر الدين الرباني (الوحي) لا يخضع للتراث البشري.

ولكن المداخل المائة المختارة خلت من تسمية الدين إذ جاءت جميعها تراثاً محضاً إلا عنواناً واحداً للتراث الفقهي، وباستثناء هذا العنوان تتحقق المطابقة بين المضمون والتراث دون حاجة لذكر الدين.

ويتسع الأمر لقائمة مستقلة تحت عنوان التراث الديني ليستوعب فروع معارف الوحي المتنوعة (علوم القرآن، أو التفسير والحديث مصطلحه ورجاله، والفقه وأصوله، والعقائد ومقارنة الأديان).

وسأقدم في هذا المستدرك على مؤلفات التراث، ما صدر ضمن الحدود الزمنية لقائمته وهي سنة 1980 ـ 1994م، وضمن الموضوعات المستخدمة التي أوردها قبل القائمة.

---

7 خير الدين الزركلي: الأعلام، ط 7، بيروت، دار العلم للملايين، 1986، المقدمة، ص 20.

8 الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه دليل مكتبة الأدب الإسلامي في العصر الحديث، ج 1، عمان، دار البشير، 1993م، ص 23. وراجع طريقة عرض اسم المؤلف في مقدمته ص 18 - 19.

وأول ما أبدأ به في هذا المستدرك ذكر أسماء الكتب والبحوث التي وردت أسماء المؤلفين مع كتب وبحوث أخرى في قائمته.

فإذا تتبعنا هذه الأسماء وجدناه يذكر لهم عنواناً واحداً، وإن كان للمؤلف أكثر من كتاب أو بحث في ميدان التراث... فعلى سبيل المثال:

1. ذكر لجورج طرابيشي مقالة في حلقات برقم (13)، وله كتابان في التراث أغفلهما وهما: المثقفون العرب والتراث، ط/ رياض الريس للنشر، لندن، 1991م، في 283 ص، ومذاهب التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط/ دار الساقي، بيروت، 1993، في 135 ص.

2. وأورد لأحمد سعيدان مقالة برقم (21)، وله مقالان آخران لم يذكرهما، وهما: «التراث العربي لماذا نحققه وكيف؟»، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، س 7، 23 ـ 24، (1984/6م)، ص 7 ـ 19، و«مع تحقيق كتب التراث»، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، س 4، ع 13 ـ 14، (7 ـ 1981/12م)، ص 193 ـ 205.

3. وذكر لحسن حنفي كتاباً برقم (70) عنوانه التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، وذكر مراجعة الكتاب برقم 74 لرفعت سلام بعنوان «التراث والتجديد: المنهج» وفيه تحريف لعله طباعي والصواب التراث وتجديد المنهج، ولحسن حنفي مقالة لم يذكرها بعنوان «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟»، مجلة الفكر العربي، س 4، ع 27، (5 ـ 1982/6)، ص 51 ـ 55، ولرفعت سلام كتاب لم يذكره بعنوان بحث عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، في 343 ص.

4. ويذكر لمحمد عابد الجابري مقالتين وكتاباً برقم (42، 43، 60)، ولم يذكر له كتاباً آخر بعنوان التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991م، في 376 ص، وله مقالتان إحداهما عن «التراث والعمل السياسي»، مجلة الثقافة، الجزائر، س 14: 79 (1 ـ 1984/2م)، ص 95 ـ 102)، والأخرى عن «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي»، المستقبل العربي، س 7، ع 69، (1984/11م)، ص 54 ـ 80.

5. وذكر لسامي الصفار والصواب الصقار بحثاً برقم (67) ولم يذكر له مقالته بعنوان «حاجتنا الماسة لتنسيق عمليات تحقيق مخطوطات التراث العربي واختيار الرسائل الجامعية» المنشور في مجلة الدارة، س 12، ع 2، (1986/6)، ص 97 ـ 108.

6. وذكر لعبد السلام بن عبد العالي بحثاً برقم (10) وله مقالان آخران وهما: «التراث في كتاب تاريخ الخطابي نشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، 20 ـ 21 ـ 22 صيف 1982م، ص 134 ـ 135، و«المؤلف في تراثنا الأدبي»، نشر مجلة الوحدة، 8/1 (1985/5م)، ص 142 ـ 154.

7. وذكر لمحمد نجيب بوطالب بحثاً برقم (11)، وله مقالان آخران في مجلة التراث العربي، س 2، ع 8، (1982/7م)، ص 231 ـ 233، والأول بعنوان «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، والآخر بعنوان «مجالات تراثية»، في العدد نفسه، ص 233 ـ 234.

8. ولملكة أبيض بحث برقم (54)، ولها بحث آخر لم يذكر بعنوان «ما نفيد من التراث الثقافي العربي في تعريف المدرس الجامعي»، نشرته في ا لة العربي للتربية، س 3، ع 1، (1983/3م)، ص 56 ـ 65.

9. ولفكتور سحاب بحثان برقم (20 و88)، في مجلتي قضايا عربية وشؤون عربية وله بحثان آخران في ا لتين المذكورتين، وهما: «تفسير الهزيمة ورد الاعتبار إلى التراث»، شؤون عربية، 12، (1982/2م)، ص 45 ـ 52، و«التراث وأزمة القيادة العربية»، قضايا عربية، س 10، ع 24، (1983/2م)، ص 169 ـ 180، وله كتاب ضرورة التراث، بيروت، دار العلم للملايين، 1984م، في 216 ص.

10. وذكر بحثاً لمحمد عيسى صالحية برقم 79، وله كتاب في خمسة أجزاء بعنوان المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، القاهرة، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، 1992، 1995م.

11. وللدكتور أكرم ضياء العمري كتاب برقم (96)، وله كتاب آخر لم يذكر، وهو دراسات تاريخية مع تعليقة في منهج البحث وتحقيق المخطوطات، ط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1983م، في 294 ص.

وقد يكون من منهج الأستاذ عطية في الانتقاء عدم ذكر أكثر من كتاب أو بحث للكاتب الواحد، لكننا نجد في قائمته من أورد لهم أكثر من عنوان[9].

والآن أقدم القائمة المستدركة على التراث، ذاكراً الكتب أولاً، ثم البحوث والمقالات مرتبة على حروف الهجاء بحسب العناوين.

[9] راجع كشاف المؤلفين في آخر القائمة، ص 200 - 203.

أ ـ الكتب: 1 ـ 78

1. **أثر التراث العربي القديم**، ربيع محمد علي عبد الخالق، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1989، 229 ص.

2. **الأدب في التراث الصوفي**، محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة غريب، القاهرة، 1980م، 271 ص.

3. **الأسطورة والتراث**، سيد محمود القمني، سيناء للنشر، القاهرة، 1993م، 324 ص.

4. **الإسهام التونسي في تحقيق التراث المخطوط**، فهرس تحليلي بالمنشورات المحققة في تونس والصادرة في خلال الفترة 1860 ـ 1988م، عبد الوهاب الدخيلي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسة، تونس، 1990م، 134 ص.

5. **أضواء على الحضارة والتراث**، عبد الرحمن علي الحجين الكويت، 1987م، 203 ص.

6. **أهل النوادر والطرائف من عيون التراث العربي**، راجي الأسمر، جروس بريس، لبنان، 1990م، 212 ص.

7. **بحوث في النقد التراثي***، هلال ناجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 288 ص.

8. **البطل في التراث العربي***، نوري حمودي القيسي، ا مع، بغداد، 1986م، 150 ص.

9. **تاريخ التراث العربي**، فؤاد سزكين، ترجمة محمود فهمي حجازي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1988م، م1 ـ 8.

10. **تأملات في تراثنا الإسلامي**، أحمد حسين شرف الدين، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، 1983م، 235 ص.

11. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمن، مركز الثقافة العربي، الدار البيضاء، المغرب 1994م، 432 ص.

12. **تحقيق التراث**، عبد الهادي الفضلي، مكتبة العلم، جدة، 1982م، 229ص.

---

* العلامة حيثما وردت تشير إلى موضوع الكتب المذكورة وهو اللغة العربية وآدا ا.

13. **تحقيق التراث العربي مناهجه وتطوره**، عبد ا يد دياب، دار المعارف، القاهرة، 1993م، 380 ص.

14. **تحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق مع تحقيق ودراسة الرسالة الأول لأبي دلف الخروجي**، فهمي سعد وطلال مجذوب، عالم الكتب، بيروت، 1993م، 160 ص.

15. **تحقيق النصوص ونشرها**، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1995م، 144 ص.

16. تحقيق مخطوطات العلوم الشرعية، محي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1984م، 278 ص.

17. **تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة**، كريستي ارنولد بريجز، ترجمة زكي محمد حسن، دار الكتاب العربي، سوريا، 1984م، 180 ص.

18. **التراث الأندلسي في الثقافة العربية والإسبانية**، الملتقى الجامعي التونسي الأسباني (1989/7م، تونس)، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، 1991م، 120 ص.

19. **التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات**، هشام شباه، دار العلم للملايين، بيروت، 1988م، 267 ص.

20. **تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء**، صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م، 615 ص.

21. **التراث العربي الإسلامي: دراسة تاريخية ومقارنة**، حسين محمد سليمان، دار الشعب، القاهرة، 1987م، 287 ص.

22. **التراث ا معي في خمسين عاماً*: مجمع اللغة العربية في عيده الخمسيني** (1934م ـ 1984م)، إبراهيم الترزي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1986م، 224 ص.

23. **التراث المفقود**، نبيل فرج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، 239 ص.

24. **التراث في رؤية عصرية**، محمد حسن عبد الله، الحياة المصرية للكتاب، القاهرة، 1988م، 255 ص.

25. **تراثنا** بين **ماض وحاضر،** عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، 1991م، 208 ص.

26. **التراث: واجبنا نحوه،** كامل سعفان، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة 1983م، 152 ص.

27. **التراث والتاريخ،** شوقي جلال، سينا للنشر، القاهرة، 1995، 350 ص.

28. **التراث والحضارة الإسلامية،** ماهر عبد القادر علي، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م، 242 ص.

29. **التراث وتحديات العصر،** عبد الله فهد النفيسي، شركة الربيعان، الكويت، 1986م، 60 ص.

30. **التصوف** في **تراث ابن تيمية،** محمود سعيد الطبلاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م، 271 ص.

31. **التعريب** في **التراث اللغوي مقاييسه وعلاماته***، عبد العام سالم مكرم، دار السلاسل، الكويت، 1989م، 87 ص.

32. **التيار التراثي** في **الشعر العربي الحديث***، سعد دعبيس، دار الفكر العربي، القاهرة، 1983م، 232 ص.

33. **الحداثة والتراث: الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث،** عبد ا يد بوقربة، دار الطليعة، بيروت، 1993م، 125 ص.

34. **حِكم قيمة من التراث،** عبد العزيز محمد الأحيدب، مطابع الأشعاع، الرياض، 1985م، 249 ص.

35. **الحمق والجنون** في **التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع،** أحمد خسخوسي، المؤسسة الجامعية للدراسة، بيروتن 1993م 263 ص.

36. **دجراسات تراثية** في **التربية الإسلامية،** محمد قمر، دار الثقافة، قطر، 1985م، 423 ص.

37. **دراسة الأسلوب** في **التراث البلاغي***، عبد العزيز أبو سريع ياسين، مطبعة السعادة، القاهرة، 1991م، 55 ص.

38. **دراسة** في **التاريخ والتراث،** أبو القاسم محمد كرو، دار المعارف، تونس، 1991م، 233 ص.

39. **دراسة** في **المكتبات العربية وتدوين التراث،** محمود أحمد حسن المراغي، دار العلوم العربية، بيروت، 1991م، 239 ص.

40. **دليل الباحث** في **التراث العربي،** ثبت بأسماء المكتبات وقوائم المخطوطات في العالم مع ذكر اختصارات أهم ا لات التي تبحث في التراث، بسام عبد الوهاب الجابي، دار البصائرن دمشق، 1981م، 109 ص.

41. **دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية** في **التراث: عرض وتكشيف،** إعداد مجموعة من الباحثين، مراجعة محمد عثمان نجاتي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، 1992م، م 1 ـ 3.

42. **ذخائر التراث العربي الإسلامي،** عبد الجبار عبد الرحمن، اللجنة الوطنية للاحتفال، بغداد، 1983م، ج 1 ـ 2.

43. **الزهور من حدائق التراث الإسلامي**، محمد إبراهيم داؤد الموصلي، مؤسسة الرياض، بيروت، 1994م، 172 ص.

44. **السيرة الذاتية** في **التراث**، شوقي محمد معاملي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1989م، 275 ص.

45. **الصورة الفنية** في **التراث النقدي والبلاغي عند العرب**[*]، جاب عصفور، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، 406 ص.

46. **طرائف النساء من التراث العربي**، إيهاب كريم، دار النديم، بيروت، 1991م 160 ص.

47. **طرائف من التراث العربي**، عبد الأمير علي مهنا، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992م، 435 ص.

48. **العقل** في **التراث الجمالي عند العرب**، علي شلق، دار المدني، بيروت، 1985م، 488 ص.

49. **على مرافئ التراث**، أحمد محمد ذؤيب، دار العلوم، الرياض، 1981م، 228 ص.

50. **عناية المحدثين بتحقيق الروايات وأثر ذلك** في تحقيق **المخطوطات**، أحمد محمد نور، دار المأمون، دمشق، 1987م، 93 ص.

51. **الفكر الجغرافي** في **التراث الإسلامي**، نفيس أحمد وفتحي عثمان، دار القلم، الكويت، 1984م، 357 ص.

52. **فن الشعر** بين **التراث والحداثة***، عبد العزيز النعماني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1991م، 279 ص.

53. **الفهرس الكامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط**، مؤسسة البحث، عمان، 1994م، 291 ص.

54. في **التراث والشعر واللغة***، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1987م، 275 ص.

55. **قراءات التراث النقدي***، جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م، 381 ص.

56. **قراءات** في **التراث البلاغي***، عبد العزيز ربيع، رياض الصالحين، القاهرة، 1994م، 240 ص.

57. **قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير وأثرها** في **التراث العربي***، السيد إبراهيم محمد، المكتب الإسلامي، بيروت 1986م 312 ص.

58. **القواعد المنهجية** في **التنقيب عن المفقود من الكتب والأجزاء التراثية**، حكمت بشير ياسين، تقديم بكر أبو زيد، مكتبة المؤيد، الرياض، 1993م، 384 ص.

59. **اللهجات العربية** في **التراث***، أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية، القاهرة، 1983م، م 1 ـ 2.

60. **مبادئ لفهم التراث**، محمد إبراهيم شيباني، مكتبة دار الهداية، بيروت، 1983م، 176 ص.

61. **محاضرات** في تحقيق **النصوص**، هلال ناجي، دار العرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 165 ص.

62. **المرشد الواثق إلى مراجع البحث وأصول التحقيق**،جاسم بن محمود بن المهلهل الياسين وعدنان ابن سليم الردمي، دار الدعوة، الكويت، 1992م، 188 ص.

63. **المصادر الأدبية واللغوية** في **التراث العربي***، عز الدين إسماعيل، دار المعارف، بيروت، 1985م، 399 ص.

64. **المعلقات** في **كتب التراث***، عبد الفتاح المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، 163 ص.

65. **مفهوم الأدبية** في **التراث النقدي** إلى **نهاية القرن الرابع الهجري***، توفيق الزيدي، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1987م، 192 ص.

66. **مناهج الفكر والبحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق التراث** بين **النظرية والتطبيق،** حسان حلاق، دار النهضة العربية، بيروت 1991م، 512 ص.

67. **المنهاج** في **تأليف البحوث وتحقيق المخطوطات،** محمد التونجي، دار الملاح، حلب، 1406هـ/1986م، 223 ص.

68. **من التراث الأدبي للمغرب العربي*،** عبده عبد العزيز قلقيله، دار أمية، الرياض، 1985م، 152 ص.

69. **من تراث الفكر السياسي** في **الإسلام،** جمال بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، 185 ص.

70. **من تراثنا الخالد،** محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، 1991م، 222 ص.

71. **منهج البحث وتحقيق النصوص،** يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م، 202 ص.

72. **منهج البغدادي** في **تحقيق النصوص اللغوية من خلال خزانة الأدب***، أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1987م، 248 ص.

73. **مواقف وطرائف من التراث العربي،** كريم عاصي، دار النديم، بيروت، 1991م، 160 ص.

74. **مئات أوائل من تراثنا،** سهيل زكار، دار حسان، دمشق، 1982م، 568 ص.

75. **نظرات** في **التراث اللغوي العربي*،** عبد القادر المهيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م، 254 ص.

76. **نظرات في التراث: دراسة في الفكر العربي الإسلامي الوسيط،** محمد المبارك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م، 110 ص.

77. **النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص***، عبد القادر المهيري وحمادي صمود وعبد السلام المسدي، دار التونسية، تونس، 1988م 282 ص.

78. **النقد في التراث العربي***، عبده عبد العزيز قلقيله، دار المعارف، القاهرة، 1993م، 161 ص.

البحوث والمقالات: 1 ـ 73

1. «إحياء التراث ودراسته»، نسيب نشاوي التراث العربي، س2: ع7 (1982/4م)، ص 232 ـ 233.

2. «أخبار التراث»، تاريخ العرب والعالم، س9: ع101 ـ 102 (3 ـ 1987/4م)، ص 92 ـ 95.

3. «الاستشراق ودوره في توثيق وتحقيق التراث العربي المخطوط»، عالم الكتب، س5: ع1 (1984/4م)، ص 5 ـ 14.

4. «الاستفادة من مصادر التراث الفكري الإسلامي»، محمد العربي الخطابي، آفاق الثقافة والتراث، س 3: ع 10، (1995/9)، ص 117 ـ 119.

5. «إشكالية التراث في الوعي العربي الراهن»، سلامة كيلة، دراسات عربية، س 22: ع 3، (1988/1م)، ص 94 ـ 104.

6. «إشكالية التراث والمعاصرة»، محمد مراث، منار الإسلام، م 15: ع 3، (1989/10م)، ص 112 ـ 121.

7. «الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي»، محمد رأفت سعيد، أضواء الشريعة، 13، (1402هـ)، ص 457 ـ 521.

8. «أفكار حول التراث والعصر وحول خصائص الحديث الفلسفي في المغرب»، سالم حميش، الطريق، ص 45: ع 5، (1986/10م)، ص 108 ـ 123.

9. «الأيديولوجيا، التراث: تحديث العقل العربي»، سعيد بنعبد، الوحدة، س 3: ع 26 ـ 27، (11 ـ 1986/12م)، ص 21 ـ 41.

10. «تحقيق المخطوطات»، عبد الله الحسيني هلال، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 12 (1982م)، ص 493 ـ 510.

11. «تحقيق النصوص والببلوجرافيا النصية في بحوث علم المكتبات»، أحمد محمود بدر، عالم الكتب، س 7: ع 1، (1986/3م)، ص 33 ـ 41.

12. «التراث بين السلطان والتاريخ»، عزيز العظمة، دراسات عربية، س 19: ع 8، (1983/6م)، ص 60 ـ 92.

13. «التراث الثقافي العربي والمنهج المستقبل»، يحيى علي الأرياني، دراسات يمنية، 27، (1 ـ 1987/3م)، ص 27 ـ 51.

14. «التراث العربي الإسلامي والطفرة العلمية الحديثة»، جاسم صالح، الوحدة، س 2: ع 20، (5 ـ 1986م)، ص 22 ـ 33.

15. «التراث في تجربة ناشر عربي»، محمد عدنان سالم، آفاق الثقافة والتراث، س 2: ع 8، (1995/3م)، ص 50 ـ 55.

16. «التراث والمعاصرة»، تركي علي الربيعو، الباحث، س 23: ع 4، (5 ـ 1982/6م)، ص 9 ـ 49.

17. «تجربتي في تحقيق التراث»، محمد عبد الخالق عضيمة، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 11، (1981/9م)، ص 51 ـ 57.

18. «تحاور البروفيسر رشدي راشد حول العلم والتراث العربي»، سمير كوسان، الصفر، س 2: ع 12، (1987/4م)، ص 39 ـ 43.

19. «التعريب والأصالة الثقافية والمعاصرة»، الحبيب الجنحاني، شؤون عربية، 15، (1982/5م)، ص 36 ـ 46.

20. «تعليم الكبار في التراث العربي الإسلامي»، أحمد حقي الحلبي، تعليم الجماهير، س 20: 8 (1981/9م)، ص 36 ـ 70.

21. «تناول التراث العربي: تعليقات على كتاب «نحن والتراث»، سلامة كيلة، دراسات عربية»، س 23: ع 8 ـ 9، (6 ـ 1987/7م)، ص 57 ـ 81.

22. «حركة الإحياء السلفي وأزمة الحداثة»، نبيل عبد الفتاح، قضايا عربية، س 9: ع 2 ـ 3 ـ 4 (2 ـ 3 ـ 1982/4م)، ص 39 ـ 66.

23. «الحضارات والتراث»، يوسف نوفل، الفيصل، س 5: ع 53، (1981/9م)، ص 51 ـ 54.
24. «حول دراسة التراث الفكري العربي في مجلة «الطريق»، حبيبي صادق، الطريق، س 41: ع 1، (1982/2م)، ص 191 ـ 203.
25. «حول نوادر الهجري: الدكاترة والعبث بالتراث»، حمد الجاسر، العرب، س 17: ع 7 ـ 8، (11 ـ 1982/12م)، ص 584 ـ 595، وع 9 ـ 10، (1983/1م)، ص 759 ـ 777.
26. «خزانة القرويين ودورها الإيجابي في حفظ التراث ونشره»، محمد عبد العزيز الدباغ، الناشر العربي، 8، (1987/2م)، ص 45 ـ 48.
27. «درس حضاري في التعامل مع التراث»، أحمد عثمان، الدوحة، س 6: ع 67، (1981/7م)، ص 66 ـ 69.
28. «الشيخوخة بين التراث والعصر الحاضر»، فاطمة عصام صبري، التراث العربي، س 5: ع 19، (1985/4م)، ص 164 ـ 192.
29. «ضبط النص والتعليق عليه»، د. بشار عواد معروف، مجلة ا مع العلمي العراقي، ج 4، مج 31، (1980م)، ص 246 ـ 269.
30. «العلاقة بين التراث الحضاري الإسلامي ونمو المدنية العربية: تاريخ العرب والعالم»، دارة الملك عبد العزيز السعودية، س 5: ع 53، (1983/3م)، ص 22 ـ 32.
31. «العلاقة الجدلية بين المنهج والتراث»، رأفت حليم سيف، البيان، 233، (1985/8م)، ص 104 ـ 123.
32. «العناية بمخطوطات خزانة القرويين مظهر من مظاهر العناية بالتراث الفكري الإسلامي عبر العصور»، محمد عبد العزيز الدباغ، الناشر العربي، (1987/9م)، ص 187 ـ 190.
33. «الفرار إلى التراث»، د. حسن محمد فهد الهويمل، مجلة الأدب الإسلامي، ع 3، (1984/8م)، ص 105 ـ 108.
34. «فلسفة البطولة والفداء في التراث القديم والأخلاق الفاضلة»، علي حسين الجابري، آفاق عربية، 8:7 (1982/4م)، ص 140 ـ 144.

35. «فلسفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الأوروبي المعاصر»، علي حسين الجابري، آفاق عربية، 11 ـ 12 (7 ـ/1982م)، ص 51 ـ 55.

36. «في تراثنا العربي الإسلامي»، كارم السيد غنيم، الصفر، س 3: ع 18، (1987/10م)، ص 91 ـ 94.

37. «القرآن الكريم ومنهج البحث العلمي في التراث العربي»، كامل حسن البصير، مجلة ا تمع العلمي العراقي، س 33: ع 4، (1982/10م)، ص 52 ـ 90.

38. «قضية التراث والانبعاث الحضاري في الوطن العربي»، عبد الله القروي، الفكر العربي المعاصر، 12 (1981/5م)، ص 18 ـ 25.

39. «لماذا اهتم علماء الاستشراق بالمخطوطات العربية؟»، مصطفى نصر المسلاتي، الناشر العربي، 9 (1987م)، ص 124 ـ 125.

40. «لماذا كتب التراث؟»، عبد الله زكريا الأنصاري، مجلة الكويت، 7 (1981/4م)، ص 108 ـ 109.

41. «لمحة تاريخية عن إحياء التراث في المغرب»، محمد حجي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 8 (1982م)، ص 7 ـ 15.

42. «ماركس والمادية وتراثنا الفلسفي»، توفيق سلوم، الطريق، س 1: ع 43، (1984/2م)، ص 228 ـ 240.

43. «ما ينبغي نشره من التراث»، مجلة تراثنا، س 1: ع 5 (1406هـ)، ص 158 ـ 161، و س 2: ع 1 (محرم/ 140هـ)، ص 181 ـ 185.

44. «مجمع اللغة العربية في رحلته مع التراث»، نزار أباظة، التراث العربي، س 2: ع 8، (1982/7م)، ص 158 ـ 167.

45. «مساهمة المستشرقين في نشر التراث الإسلامي الخاص بعلم الكلام»، ألبير نصري نادر، الفكر العربي، س 5: ع 31 (1 ـ 1983/3م)، ص 60 ـ 96.

46. «المستشرقون وتحقيق التراث العربي»، د. جورج كرباج، آفاق عربية، س 7: ع 10 (حزيران 1982م)، ص 79 ـ 83.

47. «مصدر جديد من مصادر التراث الفكري للعلماء المسلمين في وسط بلاد السودان وغر ا»، أحمد محمد كاني، ترجمة أحمد محمد البدوي، المنتقى، س 2: ع 2 ـ 3 (ربيع وصيف 1985م)، ص 1 ـ 12.

48. «مصطلحات حضارية في التراث العربي»، ميخائيل عواد، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 37: ج 1 (جمادى الآخرة 1406هـ)، ص 91 ـ 118.
49. «مع تحقيق كتب التراث»، إبراهيم السامرائي، مجلة مجمع اللغة الأردني، س 4: ع 13 ـ 14 (7 ـ 1981/12م)، ص 92 ـ 115.
50. «المعراج وصداه في التراث الإنساني»، أحمد مختار العبادي، عالم الفكر، س 4: 12 (1 ـ 2 ـ 1982/3م)، ص 249 ـ 282.
51. «المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي»، الحبيب الجنحاني، المستقبل العربي، س 10: ع 104 (1987/10م)، ص 19 ـ 33.
52. «ملامح من الاتجاه النفسي الحديث في التراث العربي»، عطاء كفافي، مجلة مركز البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1 (1982/11م)، ص 117 ـ 148.
53. «ملامح النظرية التراثية لعلم المصطلح»، عباس عبد الحليم عباس، آفاق الثقافة والتراث، س 2: ع 6 (1994/9م)، ص 40 ـ 43.
54. «مناهج التحقيق الحسيني»، التوحيد، س 4: ع 70 (1986/9م)، ص 108 ـ 119.
55. «المناهج والأطر التأليفية في تراثنا»، محمد بن لطفي الصباغ، الدارة، س 1: ع 1 (1984/6م)، ص 98 ـ 128.
56. «من ثمرات المتابعة الدؤوب للتراث العربي العريق»، الغزالي حرب، الدارة، س 12: ع 7 (1986/12م)، ص 129 ـ 142.
57. «من عيون التراث العربي»، عبد الكريم يعقوب، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، س 6: ع 1 (1983/3م)، ص 11 ـ 27.
58. «من قضايا التراث والتربية»، مروان قباني، مراجعة كتاب: القلم عند برهان الإسلام الزرنوجي، تأليف سيد أحمد عثمان، الفكر العربي، س 3: ع 21 (5 ـ 6 ـ 1981/7م)، ص 503 ـ 508.
59. «من كتب التراث»، روكس بن زائد العزيزي، عالم الكتب، س 3: ع 1 (1982/4م)، ص 47 ـ 52.

60. «من كتب التراث التاريخية»، فيصل محمد شقير، الفيصل، س 4: ع 47 (3 ـ 1981/4م)، ص 139 ـ 144.
61. «منهج التحقيق العلمي للتراث الإسلامي»، أحمد محمد الخراط، ا لة العربية، س 5: ع 1 (1981/4م)، ص 14 ـ 15.
62. «الموقف من التراث»، أمين العالم محمود، الوحدة، س 1: ع 1 (1984/10م)، 140 ـ 141.
63. «موقفنا من التراث»، أحمد أبو زيد، عالم الفكر، مج 14: ع 1 (7 ـ 1983/9م)، ص 3 ـ 10.
64. «موقفنا من التراث»، د. عبد الباسط بدر، مجلة الأدب الإسلامي، الرياض، ع 1 (1993/12م)، ص 27 ـ 30.
65. «مهنة التعليم في التراث العربي وانعكاسا ا في التعليم المعاصر»، محمود قمبر، ا لة العربية للتربية، س 3: ع 1 (1983/3م)، ص 83 ـ 139.
66. «نظرة في دراسة مراحل ما قبل التاريخ ومفهوم التراث الثقافي والحضاري»، محمد علي مهدي، آفاق عربية، س 6: 7 (1982/2م)، ص 97 ـ 111.
67. «ندوة مشكلات الكتاب: مشكلة الكتاب التراثي في سوريا»، إعداد: أجيب عزت، عبد الكريم اليافي، الموقف الأدبي، 161 (1984/9م)، ص 180 ـ 196.
68. «نشاطات في خدمة التراث»، عبد اللطيف معد أرناؤط، التراث العربي، س 16: ع 24 (1986/7م)، ص 224 ـ 240.
69. «نصوص منسية من التراث»، معاذ البلوي، دراسات عربية، س 22: ع 7 (1986/5م)، ص 96 ـ 111.
70. «نظرات سريعة في فن التحقيق ـ 5»، أسد مولوي، تراثنا، س 2: ع1 (محرم/ 1407هـ)، ص 7 ـ 13.
71. «نظرات وآراء في تحقيق التراث ونشره»، حسين علي محفوظ، الناشر العربي، 7 (1986/10م)، ص 9 ـ 49.

72. «نظرية الحركة في التراث الإسلامي»، منتصر محمود مجاهد، آفاق الثقافة والتراث، س 3: ع 11 (1985/12م)، ص 76 ـ 80.

73. «هذا الوجه الآخر من التراث»، حليم اليازجي، الطريق، س 47: ع 302 (1988/6م)، ص 182 ـ 200.

ويمكن إضافة طائفة من الكتب والبحوث مما يدخل في باب الأصالة والمعاصرة، ويمكن كذلك تقديم طائفة أخرى في باب الفن التشكيلي (الخط والمسرح والسينما) مما له صلة واضحة بالتراث.

وثمة هنات يسيرة بالنسبة للبحث المرقم 32 إذ جعل مكان النشر مجلة الفكر العربي المعاصر والصواب مجلة دراسات عربية، وبالنسبة للكتاب المرقم 51 غذ جعله بحثاً من ص 13 ـ 41 والصواب أنه كتاب مطبوع في دار الشروق، عمان، 1985م، في 262ص[10].

وبعد، فهذا جهد متواضع بذلته للاستدراك على القائمة الإحصائية في «الدين والتراث» التي قدمها الأستاذ محيي الدين عطية، جزاه الله خيراً على جهوده في صناعة الفهارس المفيدة، ولا أزعم أني استقصيت غاية الاستقصاء، بل يتسع الأمر في هذا الموضوع الفسيح «التراث» لقوائم أخرى.

وقدمت ملاحظات منهجية في فن الفهرسة أهدف منها إلى إنضاج هذا الفن، وبلورة خصائصه الإسلامية في طريقة الإعداد والتنظيم، والسعي إلى فن الفهرسة المتخصص الذي يخدم الباحثين خاصة، والقراء عامة. وعسى أن أكون قد وفقت في ذلك، وبالله التوفيق.

[10] هناك أخطاء طباعية منها في الأعلام، ص 197، س 1 الصفار والصواب: الصقار، وص 199، س 18 أنوال والصواب: نوال، وتكرر في الفهرست، وص 201، س 14 ساحب والصواب: سحاب.